الجامعة الأردنيـة
كلية الدراسات العليا

نموذج رقم (١٨)
اقرار والتزام بقوانين الجامعة الأردنية وأنظمتها
وتعليماتها لطلبة الماجستير والدكتوراة

أنا الطالب: الحارث فخري عيسى عبدالله الرقم الجامعي: ٩٠٩٠٢٣٧
التخصص: الحديث الشريف وعلومه الكلية: الشريعة

عنوان الرسالة / الاطروحة
الحداثة وموقفها من السنة النبوية

أعلن بأنني قد التزمت بقوانين الجامعة الأردنية وأنظمتها وتعليماتها وقراراتها السارية المفعول المتعلقة باعداد رسائل الماجستير والدكتوراة عندما قمت شخصيا" باعداد رسالتي / اطروحتي ، وذلك بما ينسجم مع الأمانة العلمية المتعارف عليها في كتابة الرسائل والأطاريح العلمية. كما أنني أعلن بأن رسالتي /اطروحتي هذه غير منقولة أو مستلة من رسائل أو أطاريح أو كتب أو أبحاث أو أي منشورات علمية تم نشرها أو تخزينها في أي وسيلة اعلامية، وتأسيسا" على ما تقدم فإنني أتحمل المسؤولية بأنواعها كافة فيما لو تبين غير ذلك بما فيه حق مجلس العمداء في الجامعة الأردنية بالغاء قرار منحي الدرجة العلمية التي حصلت عليها وسحب شهادة التخرج مني بعد صدورها دون أن يكون لي أي حق في التظلم أو الاعتراض أو الطعن بأي صورة كانت في القرار الصادر عن مجلس العمداء بهذا الصدد.

توقيع الطالب: الحارث عبدالله الحمري التاريخ: ١٥ / ٨ / ٢٠١٠

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع.......... التاريخ ١٧/٨/٢٠١٠

الجامعة الأردنية

نمـــوذج تفـــويض

أنا الى رشدي فخري عيسى عبدالله ، أفوض الجامعة الأردنية بتزويد نـــسخ من أطروحتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبها.

التوقيع: الى فخري
١٥/٨/٢٠١٠

التاريخ: ١٥/٨/٢٠١٠

الحــداثـــة ومــوقــفــهــا من الســنـــة النبوية

إعداد

الحارث فخري عيسى عبد الله

المشرف

الأستاذ الدكتور شرف محمود القضاة

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في

الحديث الشريف

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

آب، 2010م

نوقشت هذه الأطروحة (الحداثة وموقفها من السنة النبوية) وأجيزت بتاريخ:
٢٢/شعبان/١٤٣١هـ الموافق ٣/٨/٢٠١٠م

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الدكتور شرف محمود القضاة ، مشرفاً أستاذ- الحديث الشريف وعلومه	....
الدكتور أمين محمد القضاة، عضوا أستاذ – الحديث الشريف وعلومه	....
الدكتور مشهور علي الخطيب القطيشات، عضوا أستاذ مشارك – الحديث الشريف وعلومه	....
الدكتور نصر إبراهيم البنا، عضوا أستاذ مشارك – الحديث الشريف وعلومه (جامعة العلوم التطبيقية)	....

الإهداء

إلى الذين انغمسوا في حياة أمتهم ساعين إلى تحقيق السعادة والهناء لهم ولأمتهم فـي الدارين.. الى الباحثين عن الحق حيثما كان..

الى الذين بذلوا الغالي والنفيس لدينهم مرضاة لربهم..

الى الدعاة المسلمين المخلصين لدينهم وأمتهم..

الى تلك الثلة المؤمنة القائمة على الحق في مواجهة قوى الفساد والطغيان في العالم..

الى تلك الثلة المرابطة في فلسطين القدس رمز عزة الأمة وعنوان حضارتها..

الى القابضين على دينهم الراسخين في الحق رسوخ الجبال..

الى الرواحل الذين عزوجودهم في هذه الأيام..

الى من يعقد في نواصيهم الخير أمل الأمة المنشود..

الى الشباب المؤمن الواثق بربه القوي بدينه وعقيدته..

إلى أمتي ودعوتي وإخواني..

الى من حمل هم الدعوة وشغله مصاب الأمة منذ نعومة أظفاره حتى مماته.. إلـى من لم أتمن وجود أحد في هذه اللحظات مثل وجوده.. إلى من زرع حب الإيمان وحب العلم وحب العمل للإسلام في وجداني.. إلى من تعجز الكلمات عن إيفائه حقه، ومكافأة فـضله.. إلى والدي فخري عيسى رحمه الله رحمة تليق بفضله سبحانه، ويعز بها من جـاوره عـز جلاله.. فجزاه الله خير ما جزا والدا عن ولده..

إلى أمي وأخوتي وأخواتي..

إلى زوجي وأبنائي فخري وفارس ورنيم وليث..

إلى من شاركوني همومي وأفراحي..

أهدي هذه الدراسة سائلا المولى عز وجل أن ينفع بها ويتقبلها، وأن يكتب لها القبول، ويجيز صاحبها الصراط، وأن يجعلها صدقة جارية له بعد الممات.. إنه نعم المـولى ونعـم النصير.. اللهم آمين.

شكر وتقدير

الفضل أولا وآخرا والشكر لله وحده على ما من به وأنعم ..وعلـى مايـسر ووفـق وأرشد.. فله الشكر في الأولى وفي الآخرة.. وله الحمد حتى يرضى سبحانه معطي كل شيء خلقه ثم هدى.

والشكر موصول لوالدي -رحمه الله- حتى بعد مماته لما زرع في وجداني من حـب الاسلام وأهله، وبما كلفني به موصيا إكمالي دراستي لهذه المرحلة منذ قبولي للدراسة في كلية الشريعة لمرحلة البكالوريوس...

والشكر لاساتذتي وشيوخي الذين كان لهم أثرا في تكويني العلمي والذين أفدت مـنهم كثيرا.. ومنهم مشرفي في الرسالة أ.د شرف محمود القضاة..

والشكر لوالدتي العزيزة التي استشعرت رضاها ودعاءها طوال سنين حياتي وطـوال دراستي حفظها الله ورعاها..

والشكر لزوجتي وأبنائي الذين تحملوا معي مشقة الدراسة، علـى حـساب أوقـاتهم ووصالي معهم طوال مشوار الدراسة..

والشكر إلى شقيقتي أروى التي تحملت أعباء طباعة هذه الرسالة..

والشكر لإخواني وأشقائي وشقيقاتي واحدا واحدا..

والشكر موصول إلى كل من ساهم وساعد في إتمام هذه الدراسة ولمن قدم لي النصح والمشورة ولمن بذل لي من وقته وفكره ممن ذكرت وممن لم أذكر.. فجزاهم الله خير الجزاء واجزل لهم المثوبة والعطاء.

الحارث فخري عبد الله

فهرس المحتويات

جدول بأهم المصطلحات الواردة في الأطروحة

المصطلح	المفهوم
الإبستمولوجيا	هي فلسفة العلوم أو هي دراسة نقدية لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها بغية تحقيق أصلها المنطقي وقيمتها ومداها الموضوعي، أو هي علم العلم.
الإكليروس	هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية والتي يدعي فيه رجال الدين المسيحي امتلاكهم وحدهم للعلم والمعرفة.
البنيوية	منهج بحث يقوم على دراسة العلاقات المتبادلة بين العناصر الأساسية المكونة لبنى النص لاستكشاف العلاقات الداخلية في اللغة، بتحليل النص إلى تراكيبه الأساسية (بناه)
التاريخية	هو منهج بحث يقوم على قراءة النص وفق مفهومه زمن تشكله الأول ويطلق عليه بعضهم بـ (التاريخانية)
التفكيكية	هو منهج نقدي يقوم على القول باستحالة الوصول إلى فهم نهائي أو متكامل للنص وانتفاء الحقيقة فلا معرفة حقة.
العلمانية	هي فصل الدين والمعتقدات الدينية عن السياسة والحياة العامة وعن البحث العلمي وعن تفسير الكون والأشياء.
الغنوصية	مذهب عرفاني روحاني قديم منذ القرن الميلادي الأول يهتم بالروح على حساب الجسد
الهرمينيوطيقا	هي مجموعة القواعد والمعايير التي يجب اتباعها لتفسير النص الديني وفهمه، فهي نظرية تفسير النص، أو هي التأويل غير المنضبط لقراءة النص وفهمه

الحداثة وموقفها من السنة النبوية

إعداد:

الحارث فخري عيسى عبدالله

المشرف:

الأستاذ الدكتور شرف محمود القضاة

ملـــخص

تستعرض الدراسة مواقف الحداثيين العرب من السنة النبوية ومن النص بهدف استجلاء هذه المواقف ومناقشتها نقاشاً علمياً حيادياً ما استطاع الباحث إلى ذلك سبيلاً، ثم بيان ملائمة هذه المواقف مع الحالة العربية الإسلامية، ومدى صلاحية تطبيق مناهج الحداثيين على النص الإسلامي وعلى السنة النبوية، حيث ظهرت الحداثة تياراً فكرياً له أدواته ومناهجه الخاصة في الحياة عموماً وفي الحياة الثقافية ونقد النصوص على وجه الخصوص، حيث انطلقت من أوروبا منذ القرن السادس عشر بالثورة على اضطهاد الكنيسة الكاثوليكية وحجرها على العلم والعقل بادعاء امتلاكها وحدها للحقيقة المطلقة، ثم انتقلت عدوى الحداثة بكل مكوناتها إلى العالم العربي منذ أوائل القرن التاسع عشر محمولةً على أكتاف جيش نابليون في حملته على مصر فيما بات يعرف بـ "صدمة الحداثة" ثم توالت العقول المسلمة العربية على الغرب متعلمةً متتلمذةً ناقلةً للحداثة من بيئتها الغربية إلى الحالة الإسلامية، محدثةً صداماً متعدد الأبعاد مع الثقافة العربية السائدة وتراثها.

وخلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج بعد استقراء مواقف الحداثيين من السنة وتحليلها بأدوات التحليل المختلفة حداثيةً وإسلاميةً، ليصار إلى القول بأن الحداثة العربية استقاء من النموذج الغربي دون مساهمة حداثيي العرب بشئ منها ودون مراعاة اختلاف البيئة في كل من الساحتين، ومما خلصت إليه الدراسة عدم صلاحية التطبيق الحرفي لمناهج النقدد الحداثية على السنة النبوية والنص الإسلامي للاختلاف الجوهري بين النصوص في كل منهما، وكذا خلصت إلى صلاحية منهج النقد الإسلامي لتنقية الموروث وفهمه بأدواته المتعددة المنتجة بعقول عربية خالصة، مع احتياج هذا المنهج إلى التجديد والتطوير بإعادة النظر المستمر بأدواته، فلا وجود لعلم نضج واحترق إلا ما كان غير صالح للحياة ولا قادر على البقاء.

بسم الله الرحمن الرحيم

"الحداثة وموقفها من السنة النبوية"

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين سيدنا وحبيبنا محمد وعلى آله وصحبه الغر المحجلين،وسلم تسليما كثيرا أما بعد:

توطئة بين يدي البحث:

الحياة التي نعيش في زماننا هذا مليئة بالأفكار، تعرف منها وتنكر، وتستوعب منها وتستهجن. فمنها الغث ومنها السمين، منها الصالح ومنها الفاسد. منها منبعه الأصول والنصوص والثوابت، ومنها هواه إلهه وغرائزه قائده وشهواته محركه وحب الدنيا والذات والتعلق بهما غايته. فهدفه أن يصيب منها منصبا أو مالا أو جاها أو ذكرا. فالحياة حلوة خضرة، والآخرة بعيدة نكدة.

ولقد بقي الإسلام منذ تشكله الأول يأتيه الوافد بين فترة وأخرى، ولكنه في كل الأحيان كان يستوعب الجديد ويدمجه في حضارته ويصهره في بوتقته مستفيدا من النافع المفيد إن وجد ويخرجه محررا موزونا بميزان الإسلام، فقد أدمج المسلمون في حضارتهم حضارات عظيمة بتنوع أفكارها من الفرس واليونان والرومان.. وصولا إلى حداثة اليوم. وبالرغم من انتصار الحداثة في كثير من معاركها التي خاضتها مع حضارات أخرى مثل الهند أو اليابان أو الصين.. وذلك لما تملكه من أدوات إقناعية مسلحة بالنموذج والمال والسلاح، إلا أنها في واوجها إلى العالم الإسلامي رغم ضعفه لم تتمكن من حسم المعركة بالرغم من استمرارها ما يزيد عن قرنين من الزمان.

وأظهر الفكر الإسلامي عبر تاريخه قدرة فائقة على استيعاب الجديد و على مواجهة الفكر بأدواته دون أن يخدش حصن الإسلام ومناهجه الفكرية، وهذا يعود لأسباب عدة منها:

١. ما امتاز به الفكر الإسلامي من متانة وقوة ورصانة فكرية في المنهج فهو حاضرة العلم وعاشق المعرفة والناقد شديد المراس لما يعرض عليه من أفكار فلم يكن صحراء من الفكر.

٢. عدم ارتقاء النظريات المعرفية الأخرى والوافدة إلى مستوى الفكر والمنهج الإسلامي الذي بني عبر قرون.
٣. ظهور علماء في كل عصر يستخرجون من التراث والأصول الكنوز المكنونة في أعماقها.
٤. وجود مكنونات الطاقة المادية والفكرية والبشرية داخل الوطن الإسلامي الكبير.
٥. ولعل السبب الأهم هو أن المناهج الإسلامية مبنية على النص (الوحي)، وهي نصوص حية متجددة صالحة للزمان والمكان، وما ينقصها هو إعادة النظر فيها نظرة مستمدة من الواقع ومعطياته لاستنباط واستخراج ما يتلاءم معه، واجتهاد ما يصلح له وفق مبادئها وبضوئها.

والمعركة بين الفكر الإسلامي والحداثة معركة شاملة لا تقتصر على القشور والمظاهر، بل تتعداها إلى اللباب والجواهر والأصول. وهي ممتدة عبر الزمان منذ بداية الإسلام ومستمرة ما بقي على الأرض خليقة، وما دام هنالك حق وباطل وكفر وإيمان. فـ (هي ليست مجرد معركة حول قراءة النصوص الدينية أو حول تأويلها، بل هي معركة شاملة تبدو على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، معركة تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية، وتحاول قوى التقدم العقلانية أن تنازل الأسطورة والخرافة)[١].

فالمعركة في هذا العصر على أشدها في ظل التقدم الحضاري للآخر بكل إمكاناته، والتخلف الحضاري المعاصر للأنا الغارقة في سبات الهزيمة والتبعية فهي أسرع إلى الانهزامية ما لم يتقدم منعش لها يوقظها من سباتها فـ (الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها، أسرع إليها الفناء)[٢].

فتأتي هذه الدراسة حلقة من حلقات المعركة المحتدمة على الساحة الفكرية لتتناول الحداثة العربية من زاوية موقفها من السنة النبوية.. ولقد اخترت الكتابة في هذا الموضوع الشائك الذي يختلط فيه الغث بالغث، ويندر السمين إلا بعد طول بحث، وذلك أن الحداثة أصبحت تيارا له حضوره الذي لا ينكر حتى أصبح ساستنا يحكمون بموجب أفكارها، ويشرعون لنا القوانين بموجب نظراتها. فتارة يطرقون مسألة الميراث، وأخرى يطرقون الأحوال الشخصية

---

[1] د. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: ص ١٠
[2] ابن خلدون: مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، ١٤٨/١

من خلال معاهدة سيداو، وثالثة حجاب المرأة، ورابعة منع الزواج دون سن محددة وبذات الوقت الحرية الشخصية لاتخاذ الأخدان. فبموجب هذه القوانين، يمنع للفتاة الزواج الشرعي دون سن محددة خوفا على صحتها من الحمل والإنجاب قبل اكتمال النمو الجسدي، وفي ذات الوقت تعطي ذات القوانين الحق والحرية لها لتعشق من تشاء خارج نطاق مؤسسة الزواج، وأن تحمل بالسفاح، فهذا أمر ليس فيه مضرة بالجسد وما شابه.

ولعل من أهم الأركان التي تسعى الحداثة اليوم لهدمها في دنيا الإسلام، هي السنة النبوية المطهرة، على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام. لا لأن السنة بناء مهترئ وجدار متهالك يستطيع من يشاء اعتلاءه، أو بضربة هاو تدميره وإنهاءه، بل لأن السنة النبوية الجدار المنيع والحصن الأول في قلاع الأمة بما وضعه علماؤها من مناهج نقدية شكلت سياجا منيعا، وجدارا حصينا حول النص في الإسلام.. ولقد وقف الحداثيون من السنة مواقف مختلفة، وبدرجات متفاوتة بالدعوة إلى رفضها، فمنهم القائل بنبذ التراث بكل مكوناته نبذا تاما، وإبعاده عن الساحة الفكرية والحضارية كلية، ومنهم القائل بالتوفيق والتلفيق بين التراث والحضارة المعاصرة.. وبين هذا وذاك درجات ومستويات يقوم البحث باستجلائها ودراستها وبيانها ضمن ما أوتي الباحث من قدرة، وما توفرت لديه من أدوات ومعرفة، محاولا مناقشة هذه الأفكار نقاش الفكر للفكر، والعقل للعقل بما أوتي لذلك من قوة.. ولقد تعلم الباحث أن لا وجود لفكر مقدس أنتجه بشر مهما علا في المنزلة، ومهما ارتفع في سلم العقل. فالكل خاضع لمشرحة النقد، ولقد مارس هذا المبدأ وهذا الفكر على كتابات هؤلاء فكان هذا البحث.

سبب اختيار الموضوع:

ولعل سائلا يسأل –خاصة من أصحاب الفكر الإسلامي-: لماذا ترهق نفسك وتمضي تضيع وقتك في دراسة هؤلاء؟ ألا يوجد ما هو أهم من هذه (الترهات) لتمضي عمرك في دروبها؟ أليس هذا من ضياع الأوقات والأعمار والأموال بلا فائدة؟ أليس من المبادئ أن "أميتوا الباطل بإماتة ذكره"؟ ماذا ترجو أن تحقق للأمة وللعلم وللعصر من فائدة في هذه الدراسات؟....إلخ.

لقد واجهني هذا السؤال أثناء وقبل كتابتي واختياري لهذا الموضوع للبحث فيه ولدراسة فكر الحداثة العربية، حيث شغلني هذا البحث على مدى سنين وأيام طوال مرت كأنها الدهر. فوصل بي المقام أن أصبح الكتاب الحداثي ملازما لي في حلي وترحالي. فأثناء إعداد هذه

الدراسة قدر لي زيارة مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأثناء زيارتي للقبر الشريف كان بيدي كتابا لأحد الحداثيين، فلما مررت بالقبر سألني أحد (الشيوخ) الذي يقف لتنظيم الناس للمرور بالقبر عما أحمله! فأخبرته، فسألني عن محتوى الكتاب فأجبته. فأخذ يسدي لي النصائح بعدم الاشتغال بهذا الفكر، وعدم جدوى القراءة لهؤلاء. ونصحني –كغيره من الأصدقاء المخلصين- بأن هذا الجهد لو بذل في شئ آخر لكان أفضل وأكثر نفعا.. فهل الكتابة في هذا الموضوع من باب الترف الفكري، ومما يندرج تحت ما لا فائدة فيه من العلوم؟ أم من العلوم الواجب تعلمها (بمعنى فرض الكفاية)؟ هل المنهج الصواب الولوج من هذا الباب والتخصص فيه؟ أم الأفضل البقاء على الأطراف والسير حول حماه؟ هل من فائدة عملية وعلمية يرجوها الباحث من هذه الدراسة؟ أم هي مجرد أفكار نظرية بعيدة عن التطبيق؟ ما الذي يرجو الباحث إضافته في هذه الدراسة؟ وهل للباحث سابق عليه في البحث؟ وهل يحتاج إلى تأصيل ليكتب في مثل هذا الموضوع؟ أسئلة كثيرة وقف عندها الباحث طويلا، وحاكت في صدره قليلا قبل وأثناء الكتابة، إلى ان شرح الله صدره للموضوع.

فإن الحداثة المعاصرة في أيامنا هذه انتقلت من حديث القاعات المغلقة، والصالونات السياسية، والمقاهي الثقافية، والنخب الفكرية، فصارت إلى حديث الشارع ووصلت إلى مسامع الخلائق، فلم يبق لصاحب رسالة أن يقف مستمعا ومشاهدا دون أن يقدم لذلك شيئا. ولقد استوقفتني مقابلة مع أحد مخرجي السينما المصرية، بعد أن أخرج فيلما عربيا أثار استهجانا وضجة شعبية في الشارع، وهما المخرجان: خالد يوسف ويوسف شاهين. فقال في إحدى الصحف المحلية[3]: لقد آن للفكر التنويري أن يصبح فكر الجماهير، ويخرج من قوقعة النخب الثقافية.. وذكر د. محمود اسماعيل (وهو أحد الحداثيين المغمورين) قال: (لقد عبر فكر النهضة بامتياز عن تواجد شاحب لبورجوازية هزيلة وغير فاعلة، لذلك ظلت مشروعات الإصلاح حبيسة عقول النخبة المفكرة، دون مردود شعبي يذكر، كما أن الإنجازات كانت جد محدودة)[4]. فهذا الكلام الذي يذكره طبق واقعيا فانتقلت الحداثة إلى الشارع الشعبي من خلال عرض أفكارها على شبكات التلفزة على شكل أعمال فنية تروج لهذا الفكر كما وأصبح لهم منابر يتحدثون من خلالها عبر اللقاءات الإعلامية على القنوات الفضائية، وما يصدرونه من

[3] جريدة الغد الأردني، العدد (   )، يوم السبت تاريخ ٢٠٠٨/٧/١٢
[4] د. محمود اسماعيل، في تأويل التاريخ والتراث:صـ٦٣.

فتاوى غريبة، وما يجدوه من قبول لدى الجماهير غير مسبوق، سوى الكتب والمنشورات التي تمتلئ بها المكتبة العربية اليوم.

والأمر الآخر الذي شجع الباحث للكتابة في هذا الموضوع، أن علماء كبار من الأمة قد ردوا على شبهات عصورهم من أهل الكلام والمبتدعة وغيرهم، من أمثال الغزالي في تهافت الفلاسفة وفي المنقذ من الضلال، وابن تيمية في منهاج السنة وفي درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، والإمام الأشعري قبلهم، وقبله الإمام الشافعي. وفي كل عصر برز علماء للذب عن الإسلام والرد على شبهات الخصوم، فلم يكن الباحث بدعا من العمل.

ولقد استغرق الباحث ما يقرب من ثلاث سنين في بحثه، قام خلالها بقراءة العديد من كتب الحداثيين العرب، وبعض الكتب المترجمة من الفكر الغربي قراءة نقدية، سوى المقالات وتصفح المواقع الإلكترونية على الشبكة العنكبوتية وغيرها. حتى أصبح الكتاب الحداثي ملازما له في حله وترحاله.

وقد واجهت الباحث العديد من الصعوبات كان أبرزها صعوبة الحصول على الكتاب الحداثي لقلة تداوله في بلادنا مما اضطره إلى السفر عدة مرات إلى بيروت ودمشق للحصول على الكتاب الحداثي، وقد قدر له خلال هذه السفرات الالتقاء مع عدد من الحداثيين وإجراء حوار ونقاش معمق معهم، فكان منهم أن التقيت بنصر حامد أبو زيد في بيروت قبل أشهر من وفاته وتم عقد نقاش هادئ استمر قرابة ثلاث ساعات بحضور اثنين من تلاميذه وكان نقاشا جميلا ٌألزم فيه الحجة في بعض المسائل، واختبر الباحث قدرته على مناظرة أساطين الحداثة، كما والتقى الباحث في اسطنبول بالدكتور خيري قرباش وهو أحد الحداثيين الأتراك الذي تناول السنة على الملأ أثناء إحدى جلسات مؤتمر يحضره ممثلون شعبيون من (٧٨) دولة قام الباحث بالرد عليه على الملأ ثم جرت جلسة حوارية هادئة على هامش المؤتمر ألزم فيها الحجة ببعض المسائل.

وقد استفاد الباحث كثيرا من هذه الرحلات واللقاءات التي تمت عرضا دون ترتيب مسبق، حيث جمع بين محاورة الحداثي من خلال كتابه إلى محاورته شفاها وتبادل الآراء، وقد استمرت العلاقة معهم عبر شبكة الإنترنت بعد العودة.. سوى اللقاء مع بعض الأساتذة

المهتمين بدراسة الحداثة من أبناء الخطاب الإسلامي خارج الأردن واستمرار التواصل معهم من أمثال د. محمد الخطيب.

مشكلة الدراسة:

تأتي هذه الدراسة للإجابة عن سؤال مفاده: هل السنة النبوية التي بين أيدينا صالحة لزماننا هذا؟ أم أنها وليدة ظرف زماني انقضى فانقضت صلاحيتها معه؟ هل السنة وحي أم هي تجربة بشرية محضة؟ وهل المنهج النقدي لأهل الحديث قادر على تنقية السنة مما شابها أم هو بحاجة إلى معايير جديدة؟ هل تصلح الأدوات الحداثية النقدية لتطبيقها على السنة؟ وهل من خوف على السنة من تطبيق مناهج النقد الحداثية عليها؟ ما هو موقف الحداثي العربي من السنة النبوية ومن النص عموما؟ وما هو المخفي أو المسكوت عنه من مواقفه تلك؟ هل قول الحداثي وفعله بدعا من القول أم له سابق في التراث؟.. هذه الأسئلة وغيرها تهدف الدراسة تجليتها والإجابة عنها.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذه الدراسة بالأمور التالية:

١. تناول الحداثيون مسألة السنة بطريقة غير معهودة في السابق مثيرين حولها العديد من الشبهات تطال الأصل المعرفي للسنة من حيث مصدرها وصلاحيتها وديمومتها.. مما يستلزم الوقوف عندها.

٢. القول بأن منهج أهل الحديث النقدي لم يصلح لنقد السنة وتنقيتها من الشوائب قديما فهو غير صالح لنقدها حديثا لكونه يعتمد النقد الخارجي للأسانيد بدلا من النقد الداخلي.

٣. المناهج والأدوات الحداثية الجديدة التي عمل القوم على تطبيقها على السنة من البنيوية والتاريخية والهرمينيوطيقا والتفكيك.. مما يستوجب تناوله في دراسة علمية لبيانها والوقوف على صلاحيتها.

٤. تتعرض السنة لانتقادات شديدة وهجوم لاذع يهدف لإقصائها عن دائرة التأثير والفعل مما ينبغي الوقوف عنده بوضوح واستجلاء.

٥. جاءت هذه الدراسة لتقف على الفعل الحداثي وموقفه من السنة وأدواتهم بذلك ودعواتهم التي يدعون إليها والمسوغات التي استندوا إليها.. مما أوجب دراستها دراسة علمية لاستجلائها والوقوف عليها وبيانها بوضوح.

منهجية البحث:

ولقد اتبع الباحث في بحثه منهج الاستقراء التحليلي حيث قام باستقراء آراء الحداثيين ومواقفهم من السنة ثم تحليلها باتباع أدوات التحليل النقدي للنصوص، متبعا في ذلك الأدوات الإسلامية في النقد وكذا الأدوات الحداثية في القراءة والفهم للتمكن من قراءة كلام القوم بلغتهم وأساليبهم الخاصة، ثم قمت بتصنيف هذه المواقف وبيان الرأي فيها من هلال مناقشتها بلغة القوم وبما ترسخ لدى الباحث من معارف خلال سني دراسته للحديث النبوي الشريف وعلومه لدى المسلمين متبعا الحياد العلمي في نقاش الآراء ما وسعه الجهد، محاولا في ذلك أن يحاور الحداثي بلغته ليضيف إلى المكتبة الإسلامية في هذا المجال كتابا يظن الباحث أنها تفتقر إليه بخروجه عن مألوف ما كتب في هذا الموضوع من الباحثين والعلماء المسلمين.

وقد حاول الباحث المزاوجة بين منهج المحدثين النقدي بمعالجته للرواية بشقيها الداخلي (المتن) والخارجي (السند) وبين مناهج الحداثة وقراءاتها التي اعتمدت على النقد الداخلي للرواية محاولا التعمق في محاورة الحداثيين وفق مناهجهم الخاصة ومناقشتهم وفقها، مع عدم إغفال منهج ألمحدثين وبيان حال الروايات عندهم، مع إدراك الباحث بأن هذه الأحكام لا تعني الشيء الكثير عند الحداثي الذي لا يثق ابتداءا بمنهج المحدثين ولا يقول به.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الباحث ابتعد عن التعميم فإذا ورد في البحث أي من العبارات دون تقييد كقوله (الحداثيين، الحداثي) دون تقييده (ببعض) أو ما شابه فيكون التقييد مراده وإن لم يذكره بعض الأحيان، وكذا فإن الباحث أراد التنويع في الاقتباسات فلعل فكرة توافق عليها أكثر من كاتب فيكون اختياره للاقتباس من أحدهم دون غيره إما لكون الفكرة أكثر وضوحا مما لدى غيره، أو رغبة بتنويع الاقتباسات والأسماء كي لا يقتصر البحث على أشخاص دون غيرهم.

في تخريج الأحاديث من صحيح الإمام مسلم يتم الإيعاز في الهامش إلى اسم الكتاب الذي أورد فيه الإمام مسلم الحديث وذكر عنوان الباب الذي أثبته النووي شارح مسلم، وذلك تسهيلا على من أراد المراجعة ليس سهوا من الباحث.

قد ترد بعض الأخطاء اللغوية أو البيانية في الاقتباسات، فتكون هذه الأخطاء من المصدر الذي نقل الباحث عنه، حيث اعتمد إيراد الاقتباس بأخطائه دون تصويب وقد يذكر الصواب في بعض الأحيان في الهامش خاصة عند اختلاف المعنى، وأحيانا لا يذكر.

وقد اعتنى الباحث باستجلاء الفكر وبيان المنهج مبتعدا عن ألفاظ الحكم على النوايا والأعماق مبتعدا عن إصدار أي حكم من أحكام الهداية أو الضلال على أي شخص فهذا ليس منهجا للباحث.

محددات البحث:

هذا البحث يستهدف الوقوف على مواقف الحداثيين من السنة واستجلائها، فيكون موضوعه استقراء المواقف لا الأشخاص، فإذا وجد الباحث أن الفكرة قد اكتملت، فإنه لا يذكر كل من قال بها، بل يكتفي بالإشارة إلى واحد أو أكثر حسب الحاجة والضرورة من وجهة نظره، فقد جمع الباحث ما يزيد عن الأربعة آلاف بطاقة في هذا الموضوع ما ذكر منها لا يصل إلى الخمس لذا لم يكرر أي اقتباس ولو لمرة واحدة.

أهم الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع:

تجدر الإشارة إلى أنه –وبضوء اطلاع الباحث- لم يجد دراسة تناولت الموضوع بشكل مباشر، فكل الدراسات الإسلامية التي تناولت الحداثة تناولتها إما من زاوية القرآن أو من زاوية العقيدة، أو من زاوية الفكر.. أما من حيث السنة فلم أقف على كتاب تناول الموضوع مباشرة، مع التنويه بوجود بعض الكتب التي اعتنت بالرد على شبهات الحداثيين والمستشرقين ولكنها تناولتها من زاوية الرد على الروايات وليس مناقشة أصول المنهج والأدوات.. ولكن يمكن ذكر بعض الدراسات السابقة وهي دراسات غير مباشرة يمكن تصنيفها إلى صنفين:

الصنف الأول: الدراسات التي تناولت طعون الحداثيين والمستشرقين على بعض الأحاديث: فناقشت هذه الطعون وبينت وجهها تفصيلا دون الوقوف على أصول المنهج وأدواته، بل اكتفت بالرد ببيان حال الرواية من الصحة أو الضعف وفق منهج أهل الحديث أو بيان الفهم الصحيح للمعنى المتعارض أو المشكل، أو بيان سوء توظيف الحداثي للرواية.. ومن الأبحاث التي هذه صفتها:

ما كتبه الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله في كتابه "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي"، حيث بين فيه الأحاديث التي أوردها أبو رية وأحمد أمين وجولد زيهر طاعنين بالسنة من خلالها فتناولها بالرد وبيان حالها، ولم يتطرق إلى مناقشة أصل المسألة والأدوات الحداثية لقراءة النص والاستشهاد به.

وكذا ما كتبه عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني في كتابه "الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة"، حيث تناول الموضوع كما تناوله السباعي ولكنه قصر بحثه على الأحاديث التي أوردها أبو رية فقط.

ومنها ما أورده محمد أبو شهبة في كتابه "دفاع عن السنة" في رده على الأباطيل وبيانه لحال الروايات التي أوردها أبو رية وبعض المستشرقين على الأحاديث كسابقيه.

الصنف الثاني: من تناول موضوع الحداثة فجاء ذكر السنة فيه عرضا غير مقصود لذاته: ومن هذه الدراسات ما كتبه د. الجيلاني مفتاح في كتابه "الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأولى والقرآن الكريم" وقد خصص منه بما لا يتجاوز (١٣) صفحة لموضوع مفهوم السنة عند الحداثيين مطبقا على اثنين من الحداثيين هما: محمد شحرور، ومحمد أبو القاسم حاج حمد، فتناول الموضوع غير مستجل له وعلى عجالة مما لا يرتقي لإعطاء الموضوع حقه فغرض كتابه القرآن لا السنة.

ومن هذا الصنف ما كتبه لؤي عبد الرحمن أبو نبهان في بحثه بعنوان "الاتجاه العقلي في نقد الحديث دراسة مقارنة تطبيقية" وهي رسالة دكتوراه في جامعة اليرموك غير منشورة تناول فيها الباحث الاتجاهات العقلية في النقد لدى المحدثين، وبين فيها مكانة العقل واستخداماته لدى النقاد، وتعرض لموضوع المناهج الفكرية المعاصرة في اتهاماتها لأهل الحديث بعدم استخدام العقل، ولكن لم يتطرق إلى المناهج الفكرية الحداثية في تعاطيها مع الحديث النبوي، فكانت الدراسة تستجلي التراث أكثر من كونها تناقش الفكر الحداثي المعاصر وغايتها الوقوف على الاتجاه العقلي للمحدثين.

وسوى ذلك لم أجد من كتب في الموضوع -بضوء اطلاعي- مما استلزم الكتابة فيه لملء فراغ قد يكون موجودا في هذا الجانب من المكتبة الإسلامية.

خطة البحث:

قسمت بحثي هذا إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة على النحو التالي:

الفصل الأول: وهو الفصل التمهيدي وهو بعنوان: الحداثة العربية المفهوم والنشأة ومصادرها من التراث. وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الحداثة ومفهوم الخطاب الإسلامي.

المبحث الثاني: نشأة الحداثة العربية وتطورها.

المبحث الثالث: نقد الحداثة ونقد الخطاب الإسلامي.

المبحث الرابع: الحداثة العربية ومصادرها من التراث الإسلامي.

الفصل الثاني: بعنوان: الحداثة وإنكار السنة:

وفيه أربعة مباحث التالية:

- المبحث الأول: نفي صفة الوحي عن السنة النبوية.
- المبحث الثاني: إنكار المكانة التشريعية للسنة النبوية.
- المبحث الثالث: إنكار الثبوت التاريخي للسنة.
- المبحث الرابع: نفي عدالة الصحابة والطعن بمدارات الرواية.

الفصل الثالث: الحداثة وإعادة نقد السنة:

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول:رفض القراءة الإسلامية للنصوص ورفض منهج أهل الحديث النقدي

المبحث الثاني: النقد الداخلي والنقد الخارجي.

المبحث الثالث: إعادة نقد السنة بعرضها على القرآن.

المبحث الرابع: إعادة نقد السنة بعرضها على روح الإسلام والقيم العليا للمجتمع.

الفصل الرابع: الأدوات الحداثية لنقد السنة والنص عموما:

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: القراءة البنيوية لنقد السنة والنص عموما.

المبحث الثاني: القراءة التاريخية لنقد السنة والنص عموما.

المبحث الثالث: التأويل والهرمينيوطيقا.

المبحث الرابع: القراءة التفكيكية لنقد السنة والنص عموما.

المبحث الخامس: الاستشهاد بالشاذ والمستبعد من التراث.

الخاتمة: وذكرت فيها أهم ما توصلت إليه الدراسة من نتائج وخرجت بتوصيات.

وكان من ضمن هذه الدراسة أربعة فصول أخر تم حذفها اختصارا وهي : المنطلقات الفكرية للحداثة العربية، وفصل المصادر المعرفية للحداثة.. حيث تم إثبات الجزء المتعلق بالمصادر من التراث فقط في المبحث الأخير من الفصل الأول هنا، وفصل بعنوان: تفكيك المعتقدات والقيم والثوابت، وكان الفصل الأخير دراسة تطبيقية لبيان صحة النظرة التاريخية عند بعض الحداثيين فكان بعنوان: أثر الهرمسية في مدرسة الجزيرة الفراتية الحديثية.. حيث قمت بدراسة أثر الفكر الهرمسي الغنوصي الذي ذكر الجابري أنه كان منتشرا في تلك المنطقة ودراسة مدى تأثر أحاديث تلك المدرسة بالمذهب الغنوصي الهرمسي لبيان صحة المنهج التاريخي من عدمه.. ولكن تم حذف هذه الفصول الأربعة من هذه الدراسة اختصارا سائلا المولى أن يعين على إخراجها في قابل الأيام.

وختاما.....

هذا جهد المقل يضعه الباحث على مشرحة النقد، سائلا المولى عز شأنه وتقدست أسراره، وعظمت رحمته وتجلى بغفرانه، أن يتقبله وأن يجزيه بالإحسان إحسانا، وبالتقصير عفوا وغفرانا. فإن كان أحسن فذلك بفضل الله ومنته عليه، وإن أساء فذلك من حظ النفس وعمل الشيطان سائلا المولى العفو والغفران.

والباحث لا يزعم بأنه قد أغلق باب البحث في هذا الميدان من خلفه، ولكن حسبه طرق موضوعا يستحق البحث والدراسة –من وجهة نظره- وسار دربا شائكا متشعبا تتشعب العقول والمدارك، ولكن حسبه أن يذب عن سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم ما يرميها به المخالفون، ليسهم في هذا الميدان العظيم، عسى أن يكون هذا البحث شافعا له يوم الدين. سائلا الله عز وجل القبول وأن يلهمنا الرشاد وأن لا يكلنا إلى أنفسنا طرفة عين ولا أقل من ذلك ولا أكثر، وأن يستعملنا ولا يستبدلنا وأن يجعلنا من العاملين العالمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

وأصلي وأسلم على رسوله الأمين

الحارث فخري عبدالله

٢٠١٠/٧/١٢م

كانت كتابة آخر جزء من صلب هذه الدراسة بجوار بيت الله المحرم في مكة المكرمة فجر يوم الأربعاء ٢٠١٠/٦/٢٠م بين أذاني الفجر الساعة: ٣:٣٨ فجرا

الفصل الأول التمهيدي:

الحداثة العربية:
المفهوم والنشأة ومصادرها من التراث

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الحداثة ومفهوم الخطاب الإسلامي.

المبحث الثاني: نشأة الحداثة العربية وتطورها.

المبحث الثالث: نقد الحداثة ونقد الخطاب الإسلامي.

المبحث الرابع: الحداثة العربية ومصادرها من التراث الإسلامي.

المبحث الأول:

مفهوم "الحداثة" ومفهوم "الخطاب الإسلامي"

يتم في هذا المبحث تناول المفاهيم المتعلقة بالحداثة، وتلك المتعلقة بالخطاب الإسلامي. فلقد أقبلت الحداثة على الأمة الإسلامية بفكرها حاملة معها مستلزماتها ومنظومتها من المفاهيم الجديدة. ولقد تناول الحداثيون هذه المفاهيم وبدأوا يمارسون النقد ويتعاطون الفكر ويعبرون عنه بها، فسيتم بيان مرادهم منها، وكذلك توضيح المراد من "الخطاب الإسلامي" مفهومه ومتعلقاته.

المطلب الأول:

مفهوم الحداثة ومتعلقاته

عند تناول مفهوم (الحداثة) يطرح سؤال: هل يمكن تحديد مفهوم واضح للحداثة؟ومن هو (الحداثي)؟ وهل يمكن جمع الحداثيين بوصف محدد؟

المعنى اللغوي للحداثة:

بالعودة لقواميس اللغة العربية تجد أن مصطلح (الحداثة) وهو مصدر للفعل حدث يحدث حدوثا وحداثة، يستخدم عل معان من أهمها[٥]:

أ. الجديد وهو نقيض القديم[٦].   ب. الكلام والخبر[٧].

وبالرجوع إلى استخدامات النص القرآني والسنة النبوية لهذا المصطلح، تجد القرآن الكريم لم يرد فيه لفظ (حداثة)[٨] بهذه الصيغة، وإن كان استعمل صيغ أخرى لذات الجذر. وكلها جاءت بالاستعمال اللغوي للكلمة.

---

[5] تناول محمد رشيد ريان هذا المصطلح في كتابه: الحداثة والنص القرآني، وهي رسـالة ماجـستير غيـر منشورة، ولمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إليها صـ١٠، مكتبة الجامعة الأردنية.

[6] انظر ابن منظور،جمال الدين ابي الفضل (ت٧١١هـ): لسان العرب، ٧٥/٣،دار إحياء التـراث مؤسـسة التاريخ العربي- بيروت، ط٣. وانظر مصطفى،ابراهيم والزيات، أحمد حسن وعبد القادر،حامـد والنجـار، محمد علي: المعجم الوسيط، ١٦٠/١، مجمع اللغة العربية، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

[7] البستاني، المعلم بطرس (١٩٨٣م): محيط المحيط قاموس مطول للغة العربية، صـ١٥٣، منشورات مكتبة لبنـان- بيروت.

أما في السنة النبوية فقد ورد استعمال هذه اللفظة (الحداثة) في مواضع قليلة بهذه الصيغة، منها:

الأول: عند البخاري[٩] من حديث هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لولا **حداثة** قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام، فإن قريشا استقصرت بناءه وجعلت له خلفا ". "قال أبو معاوية: حدثنا هشام: خلفا يعني بابا".

والثاني: عند الإمام أحمد[١٠] من حديث عباد بن عبدالله بن الزبير، قال: سمعت عائشة تقول: "مات رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحري ونحري وفي دولتي لم أظلم فيه أحدا، فمن سفهي **وحداثة** سني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض وهو في حجري، ثم وضعت رأسه على وسادة وقمت ألتدم مع النساء وأضرب وجهي".

يلاحظ من خلال هذين الموضعين[١١]، أن استخدام الحديث النبوي لهذا اللفظ (الحداثة) جاء بالمعنى اللغوي الصرف، وهو بمعنى الجديد وعدم الخبرة في الحياة بسبب صغر السن أو قرب العهد.

وذهب ريان إلى أن هذه اللفظة دخيلة على اللغة العربية وليست أصيلة فيها. مستندا لقلة استخدام العرب لهذه الكلمة بدليل عدم إفراد معاجم اللغة لها حيزا كبيرا في معاجمهم، وأنها لم تأت في الحديث النبوي إلا مضافة إلى شئ آخر[١٢].

ولعل الملحوظتين اللتين ذكرهما صحيحتان، ولكن هذا لاينفي أن تكون لفظة (الحداثة) أصيلة في اللغة العربية بدليل وجودها في معاجم اللغة واستعمالها لدى العصر الأول المعتبر حجة في اللغة، أما كون الحديث النبوي استخدم هذه اللفظة مضافة لغيرها، فهذا لا يخرجها

---

[8] بالرجوع إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي، لم نجد هذه اللفظة

[9] البخاري، محمد بن اسماعيل (ت٢٥٦هـ): الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب الحج/ باب فضل مكة وبنيانها وقوله تعالى: "وجعلنا البيت مثابة للناس وأمنا..."، ٥٥٥/٣، مكتبة دار السلام- الرياض، ط٣، ٢٠٠٠م

[10] الشيباني، أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ): المسند، ٢٧٤/٦، دار صادر- بيروت.

[11] إذا أردنا التوسع في البحث حول استعمال هذه اللفظة (الحداثة) وورودها في الحديث النبوي سنجد غيـر هذين الموضعين، ولكن الهدف ليس تكثير الاستشهاد بل تجلية طريقة الاستعمال لهذه اللفظة في الحديث، وفي هذين الموضعين كفاية ويتحقق المقصود –والله أعلم-

[12] انظر: ريان، محمد رشيد: الحداثة والنص القرآني، صـ٩، مرجع سابق، حيث أراد المعنى ومفهوم اللفظ واستعمالاته المعاصرة، وإن كان ذكر ذلك في معرض الحديث عن المعنى اللغوي للفظ.

عن أصالتها في اللغة العربية، فكثير من الكلمات يكثر استعمالها في عصر معين على نحو مخصوص ثم -بفعل تغير الأزمان- يصبح لها مدلول جديد آخر.

أما عدم إفراد معاجم اللغة لها بابا وحيزا كبيرا، فذلك لأن المعنى الاصطلاحي الجديد لهذه اللفظة لم يأت إلا متأخرا.

والظاهر أن هذه اللفظة أصيلة في معاجم اللغة العربية وليست دخيلة على العربية من خارجها، وغاية القول أنها انتقلت من المعنى اللغوي المعهود في خطاب العرب إلى معنى اصطلاحي جديد مدلوله دخيل على اللغة العربية. وفرق بين أن يكون ذات اللفظ دخيل وجديد، وبين المفهوم أن يكون جديدا أو غير معهود للعرب في خطابها.

مفهوم (الحداثة) الاصطلاحي:

تعددت تعريفات الحداثة بتعدد جوانب النظر إليها، فكان للباحثين في مفهومها تعريفات متعددة:

أولا: من عرفها بأنها الشيء الذي لا يعرف، حيث إن هذا الفريق عندما نظر إلى الحداثة ومكوناتها وفكرها وما تدل عليه، وجد من سماتها عدم الانضباط وعدم الوضوح، وعدم الاستقرار على حال ثابت..فوجد أنه من الصعوبة بمكان الوقوف على تعريف محدد لها فعرفها بأنها الشيء الذي لا يعرف[١٣].

ثانيا: تعريفها من منطلق نتائجها ومنطلق الصراع مع الطبيعة: فهي (**استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية**)[١٤] فهذا التعريف من زاوية الصراع بين الإنسان وبين الطبيعة أو الكون، ورغبة الأول بإخضاع الثاني لسطوته وحكمه.بما يعنيه من تأليه الإنسان فهي (ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة

[13] باره، عبد الغني (٢٠٠٥م): إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر مقاربات حوارية في الأصول المعرفية، صـ ١٥-١٦،الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة.
[14] أركون، محمد: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، صـ ١٨١، ترجمة: هاشم صالح.

والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات)[١٥]. وهذا ما يذهب إليه أركون ومن وافقه في نظرة الصراع في علاقة الحداثة مع الطبيعة.

ثالثا: من جانب علاقتها بالموروث: فهي (**حركة انفصال وتقاطع عن التراث والماضي لكن ليس لنبذه، وإنما لاحتوائه وتكوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد،** ومن ثم فهي.. استمرار تحويلي لمعطيات الماضي وقطيعة مع الاندماج فيه)[١٦] وبعبارة أخرى (الحداثة.. **الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي**)[١٧] أي نقد التراث وفق مناهج العصر الراهن ومعطياته، فهي تجاوز للتراث بمختلف مكوناته سواء أكان هذا التجاوز من خلال نبذ التراث ابتداءا، أم من خلال احتوائه وإدماجه فيها أولا، فيتم الاستيعاب فالاحتواء فالهضم وفق آليات ومناهج النقد والأيديولوجيا والانتقاء النفعي، ومن ثم إخراج إنتاج جديد يختلف شكلا ومضمونا عن مدخلاته، تماما مثل عملية الإنتاج الصناعي، تدخل مواد خام كالحديد مثلا، تخرج أدوات متنوعة أسلحة أو مركبات أو أجهزة طبية ونحوه.

وإلى قريب من ذلك ذهب آخر إلى تعريف الحداثة من **منطلق التجاوز المطلق والنبذ للتراث،** فـ(**الحداثة سمية[١٨] للأقوال والأشياء غير المعروفة من قبل، وبهذا المعنى لكل عصر حداثته**)[١٩].

رابعا: من جانب المناهج المعرفية: التي أنتجتها، فهي (الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم، الرؤية التي أعادت بناء مصوغ الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري على نحو نوعي مختلف أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة)[٢٠] حيث (تشمل كلا

---

[15] عبدالرحمن: روح الحداثة، صـ٢٣، مرجع سابق.

[16] واليا، شيلي (٢٠٠٦م): صدام ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، صـ١٤٢، ترجمـة: عفـاف عبدالمعطي،رؤية للنشر والتوزيع-القاهرة. وذات التعريف نقله عبد الغني باره في كتابـه إشـكالية تأصـيل الحداثة في الخطاب العربي المعاصر، صـ٢٨-٢٩ وبنفس العبارات مقتبسا إياه من محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي من كتابيهما (الحداثة)، دار توبقال،١٩٩٦م. وكأن شيلي واليا أخذ هذا التعريـف منهمـا ولـم ينسبه لمصدره عند تعريفه له.

[17] الجابري، محمد عابد (٢٠٠٦م): التراث والحداثة دراسات ومناقشات، صـ١٥، مركز دراسات الوحـدة العربية- بيروت، ط٣.

[18] هو الشيئان المتشابهان بالاسم نفسه مع اختلافهما بالمضمون.

[19] أدونيس، علي: النص القرآني وآفاق الكتابة، صـ٩٥-٩٦،دار الآداب-بيروت.

[20] بلقزيز، عبد الإله بلقزيز (٢٠٠٧م): العرب والحداثة دراسة في مقـالات الحـداثيين، صـ ـ٥٨،مركـز دراسات الوحدة العربية-بيروت.

من البنيوية والسيميولوجيا ونظرية القراءة واستراتيجية التفكيك)[٢١]، فهذه أداوات الحداثة لتمارس عملياتها المتلاحقة من الشك والتعرية وإظهار المسكوت عنه وما يخفيه النص[٢٢].

خامسا: من جانب نشوئها وعلاقتها بالكنيسة وطبقة الإكليروس: (إذ تعرف.. بأنها **مجموعة العقائد والميول التي لها هدف مشترك يتمثل في تجديد الثيولوجية والعقد الاجتماعي وسلطة الكنيسة لجعلهم يتماشون مع ما نؤمن به أنه ضروري في حياتنا**. بعبارة أخرى اقترن ظهور هذا المصطلح بالأزمة الدينية التي مرت بها أوروبا في العصور الوسطى)[٢٣].

سادسا: من جانب الصراع الحضاري بين الغرب والشرق وفرض النموذج الغربي –أو محاولته- لنفسه ونمطه الحضاري على الآخر، فعرفها بـ(**ما هو عليه الغرب خصوصا أمريكا الآن**.. الأمر الذي يجعل محاولة إبعاد الإشكال الحضاري وخصوصا الهوية والثقافة عن موضوع الحداثة تمويها لفظيا)[٢٤] فهي صراع حضاري يقوم الغرب بفرض سيطرته على الكون.

سابعا: من عرفها بنظرة شمولية: فنظر إليها من زاوية الصراع الحضاري، وكذا المناهج المعرفية المعاصرة التي أنتجها الغرب، ومن زاوية غاياتها.. فذهب الريان إلى تعريف الحداثة بأنها: (**محاولة الإنسان المعاصر رفض النمط الحضاري القائم والنظام المعرفي الموروث، واستبدال نمط –جديد معلمن- تصوغه حصيلة (خليط) من المذاهب والفلسفات الأوروبية المادية الحديثة به على كافة الأصعدة الفنية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية**..)[٢٥] ولكن يلاحظ على هذا التعريف الطول من جهة، وعدم ذكره لبعض مرتكزات الحداثة الرئيسية من العقل، وأنه مشروع يستهدف الإنسان.. من جهة أخرى.

---

21 باره، عبد الغني: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، صـ٢٦، مرجع سابق.

22 انظر حرب، علي (٢٠٠٠م): حديث النهايات فتوحات العولمة ومآزق الهوية، صـ٣٤، المركز الثقـافي العربي-بيروت، الدار البيضاء، ط١.

23 باره، عبدالغني: إشكالية تأصيل الحداثة، صـ١٦-١٧، مرجع سابق.

24 شفيق، منير (١٩٩٩م): في الحداثة والخطاب الحداثي، صـ٤١-٤٢، المركز الثقافي العربـي- بيـروت والدار البيضاء،ط١.

25 ريان، محمد رشيد: الحداثة والنص القرآني، صـ١٥، مرجع سابق.

التعريف المختار: والذي يظهر للباحث بأن هذه التعريفات السابقة إنما غلبت جانب من جوانب الحداثة في تعريفهم لها، أوأغفلت جوانب أخرى لم يتضمنها تعريفهم، سواء أكانت صادرة ممن ينتمون إلى المنهج الحداثي أو من عرفها من موقف الناقد لها –مثل الريان وشفيق-. ولتحديد مفهوم قد يكون أقرب إلى الصواب. يمكن القول: إن جميع الحداثيين[٢٦] –من وجهة نظر الباحث وبضوء اطلاعه- يلتقون على أفكار عامة يمكن إجمالها فيما يلي:

١. اعتمادهم على العقل مرجعية أولى ومصدرا معرفيا أوليا وإن بدرجات متفاوتة فيما بينهم.

٢. محاولة تقديم نموذج لخروج الأمة العربية –وليس الإسلامية بناء على النظرة القومية للدولة اقتداءا بالنموذج الغربي الذي أقام دوله على أساس القومية- من مأزقها الراهن المتمثل بتأخرها وتخلفها عن مصاف التقدم سواء بنبذ التراث جملة أو تدريجيا، أو بالانخراط بالنموذج الأوروبي وأخذه بكافة مكوناته، أو بالانتقاء واختيار بعضه وترك الآخر.

٣. الانبهار بالحضارة الغربية وما أنتجته من أفكار ومناهج وتقنيات –وإن بدرجات متفاوتة-.

٤. النظر إلى التراث بأنه سبب في تخلف الأمة وتأخرها.

٥. النظر إلى العلاقة بين الإنسان والكون على أنها علاقة صراع وبحث عن السيطرة لسيادة الإنسان عليها، خلافا لنظرة التعايش والاستخلاف الإسلامية.

٦. الإنسان هو الغاية والحياة الدنيا هي المنتهى، ولا سعادة للإنسان إلا في الدنيا ومادية القيم والمعايير.

وبضوء هذه النقاط الست المتقدمة يمكن تقديم تعريف للحداثة على أنها: **"محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرر من قيوده (ثوابته) ليحقق تقدم الإنسان ورقيه بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدراته لخدمته".**

محترزات التعريف المختار:

---

[26] يقصد بهم الحداثيون العرب موضوع هذا البحث.

إن هذا التعريف المختار يحقق النقاط الست المتقدمة التي يرى الباحث أنها تمثل خصائص الحداثة وغاياتها وآلياتها ومنطلقاتها، فهي تهدف إلى إيجاد نموذج حضاري يخرج بالأمة من مأزقها الراهن، منطلقة من تجاوز التراث والقديم باتباع أدوات ومناهج النقد والفكر الحديث (الغربي مصدرا) والعقل، وذلك بالسيطرة على الكون -كما في النموذج الغربي- واستخراج مقدراته وثرواته، وتسخيرها لخدمة الإنسان الحداثي.

وهي (أي الحداثة) لا تعدو كونها محاولة لصياغة النموذج لأنها ليست إجابات نهائية، بل مساهمات فكرية ومحاولات تلغي كل واحدة منها الأخرى، فمن آخذ للنموذج الغربي بكل مكوناته بسلبياته وإيجابياته دون انتقاء أو تمييز، إلى آخر ينظر إلى جانب من هذا النموذج، ينتقيه ويختاره ويذر الباقي سواء أختار الجانب التقني أو الإداري أو الاقتصادي أو الاجتماعي...إلخ. فيرفض جزءا ويأخذ بآخر أو بالباقي.

ومن محترزات التعريف التي يود الباحث التنويه بها، هي أنه عندما يقال (الإنسان) فإنما يقصد به الإنسان الحداثي الذي يسعى للدخول إلى عالم الحداثة باستخدامه لأساليبها. أما باقي البشرفهم لا يعدون أن يكونوا جزءا من مقدرات الطبيعة التي يسعى الحداثي لتسخيرها وتطويعها لخدمته وتحقيق رقيه، والذي يؤيد ذلك هو ما نسمعه في خطابات الحداثيين من المركزية الأوروبية، وما نلمسه من ممارساتهم النقدية وتعاطيهم مع التراث الغربي على أنه نهايات فكرية، بخلاف موقفهم من التراث الإسلامي الذي هو موضوعات للبحث ولا يمثل حقائق بل معطيات فكرية، وكذا فإن الممارسة الواقعية المشخصة للحداثيين على الأرض، تظهر هذه النظرة المتعالية في تعاطي الإنسان الغربي الحداثي[٢٧] مع غيره من بني البشر، وما يطلقه من صفات وعبارات تنم عن ازدراء غير مسبوق[٢٨] في تاريخ الأمم والدول، وهذا يعكس ما تمثله الحداثة وما ترتب عليها في الواقع المعاش اليوم ومدى المأزق البشري الذي يعانيه بنو البشر في عالمنا المعاصر المليء بالضياع والتخبط، والظلم المقنن والمقبول فكريا، لتوليد طبقة إكليروس[٢٩] أو ثيولوجي جديدة تتحكم بمصائر العباد مطلقة اليد والعنان لامتلاكها

---

[27] ويقصد به كل من انتمى إلى هذا الفكر وهذه المدرسة وإن لم يكن نسبه غربيا أوروبيا مولدا، بـل يكفـي الانتماء والممارسة الفكرية

[28] ومن هذه الأوصاف الرجعية، والتخلف، واللاعقل،.. إلخ

[29] الإكليروس: هي طبقة رجال الكنيسة التي ظهرت في القرون الوسطى لأوروبا والتـي ادعـت امتلاكهـا وحدها للمعرفة الدينية واحتكارها للفهم والمعرفة، ويقصد بها هنا هم الحداثيون أنفسهم بما آلت إليـه حداثـة اليوم.

الأدوات، وحرمان باقي البشر من حق امتلاك ذات الأدوات لأنهم لا يستحقون الحياة، فهم بشر من درجات متدنية، ولا يملكون العقل الحداثي لضبط تصرفاتهم.

مفهوم (الحداثي):

مما تقدم يمكن القول بأن (الحداثي): هو الشخص الذي يأخذ بهذا النموذج أو يعمل على تطبيقه في الواقع المعاش. فالحداثي هو المفكر الذي يعمل على تطبيق مفهوم الحداثة في فكره ومناهجه ودراساته التاريخية والمعاصرة.

وبما أن الحداثة أسلوب للحياة يمارس الفكر بموجبه، فهي أيديولوجيا تنتظم بها المواقف والأفكار فـ (الأيديولوجيا هي **قوة تعتيم للواقع**، خطاب مخلخل، **تحريف مقصود أو غير مقصود للطبيعة الواقعية لحالة ما**، وهي تتميز بقدرة عجيبة على حجب الحقيقة)[٣٠] فقد أصبحت بذاتها أيديولوجيا ذات مشروع واضح عند أصحابها (وبهذا المعنى إن المفكر الحديث هو الذي يقيم علاقة نقدية مع ذاته بما يحقق عودة دائمة للفكر على مرجعياته ومؤسساته أو على نظامه وآليات اشتغاله، وبصورة تتيح كشف مواطن العجز ومغادرة حالة القصور بإخراج قدرات جديدة للتفكير والتعبير)[٣١].

فالحداثي صاحب أيديولوجيا تقوم على قراءة الواقع والنصوص وفق معطيات مسبقة تعتمد على أولية العقل والشك والتفكيك.. ويتعاطى مع الحداثة على أنها نهايات معرفية توزن بها الحقائق. بينما يتعاطى مع النصوص على أنها معطيات فكرية قابلة للنقد والتحوير، فخطاب الحداثي يعتمد الحجب والإبعاد، بقدر ما يعلن أنه يقرأ ما يحجبه النص ويقصيه لينتهي الحداثي من حيث بدأ.. ومن هنا يقترح طه عبدالرحمن استخدام مصطلح (حداثوي) على الحداثيين[٣٢]، وذلك أن الحداثوي (هو الذي يتعصب لتقليد التطبيق الغربي لروح الحداثة في مقابل "الحداثي" الذي لا يفترض فيه هذا التعصب)[٣٣].

---

[30] جلول، فيصل (٢٠٠٥م): بحث نحو أفق للنقد والحوار ضمن كتاب: حوار المشرق والمغرب، صـ ٤٤، رؤية للنشر- القاهرة،ط٤.

[31] حرب،علي: حديث النهايات، صـ ٣٤، مرجع سابق.

[32] وذلك قياسا على مصطلح أصولوي أو إسلاموي الذي يحب محمد أركون أن يسمي به أصحاب الخطـاب الإسلامي كناية على تشددهم وتعصبهم في النظر إلى الخطاب الإسلامي على أنه نهايات معرفية.

[33] عبد الرحمن، طه (٢٠٠٦م): روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسـلامية، صـ ٤٧، المركـز الثقافي العربي- بيروت والدار البيضاء،ط١.

التنوير:

يرتبط مفهوم (الحداثة) بمصطلح (التنوير) حيث يعد التنوير أو عصر الأنوار مقدمة لظهور الحداثة كمرحلة تاريخية لاحقة لعصر التنوير، ويراد به **تلك المقاربات والمواجهات الفكرية التي جرت في أوروبا في العصور الوسطى بين الكنيسة ورجال العلم، بعرض فكر الكنيسة وإنتاجاته على حرية التفكير وعلى معطيات العلم**، مما أنتج مواجهة عنيفة بين الفريقين انتهت بانطواء الفكر اللاهوتي لطبقة الأكليروس آنذاك، وانحصاره في اللاهوت، وظفر أصحاب الفكر العلمي واللوثريون[٣٤] واستأثروا بعلم الناسوت، وما يتعلق بالطبيعة والكون والإنسان.

أما في الحالة الإسلامية العربية الحداثية، فقد جاء هذا المفهوم (تعبيرا عن وظيفة مقاومة آثار حقبة الانحطاط في الوعي العربي ومقاربة التيارات الفكرية المتشعبة بمنظومات الماضي الثقافية)[٣٥]. وما ظهور هذا المصطلح (التنوير) في أوساط الحداثيين العرب إلا اتباعا منهم للفكر الغربي، وأخذهم له بكامل حذافيره.

وقد تزامن مع عصر التنوير ظهور مصطلحات وأفكار من أمثال: العلمانية[٣٦] والليبرالية[٣٧]. ويطلق أحيانا على هذا العصر اسم: عصر النهضة[٣٨] عند بداية ظهور الدولة القومية في أوروبا.

مفهوم "ما بعد الحداثة" ومفهوم "العولمة":

منذ منتصف القرن العشرين ونهاية القرن التاسع عشر الميلادي ظهر مفهوم "ما بعد الحداثة" الذي يعني عند أصحابها: **مرحلة نقد الحداثة لذاتها ووقفتها لمراجعة نفسها**[٣٩]، مما

---

[34] نسبة إلى مارتن لوثر الذي قاد المواجهات في وجه رجال الدين في المسيحية الأوروبية.

[35] بلقزيز: العرب والحداثة، ص ٨٦،مرجع سابق.

[36] وهي بدأت بفصل الدين عن السياسة، وانتهت إلى فصل الدين عن الحياة.

[37] ويقصد بها: (النظام الفكري المتكامل الذي تكون بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، والذي حاربت به الطبقة البورجوازية الأوروبية الفتية الأفكار والأنظمة الإقطاعية) الجابري، محمد عابد (٢٠٠٦م): نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ٥٨، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت،ط١، و الذي أنتج المناداة بالإخاء والعدل والمساواة، وعندما يطلق لفظ (الليبراليون) يراد به هؤلاء المفكرون الذين يتبعون للغرب فكرا وسلوكا، وينادون بمبادئ الغرب فكريا وما دعت له الثورة الفرنسية.

[38] ويقصد به العصر الذي يمثل ثورة العقل على الكنيسة وخروجه من قمقمه، وانطلاقه في إنتاجه للعلوم والمعارف اعتمادا على ذاته فقط دون مقدمات معرفية، وعرفه آخرون بأنه: (هبة مجتمعية تسعى إلى إكساب الحضارة القومية القدرة على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى) عبد الله، اسماعيل صبري: قضايا التنوير والنهضة ص ٢٨٥.

أفرز فكرا جديدا مبنيا على مرحلة الحداثة ومتجاوزا لها.. فبعد انهيار الاتحاد السوفييتي، وتحول العالم إلى القطب الواحد الذي أخذت بموجبه الحداثة الأمريكية بفرض صورتها ونموذجها على العالم، فظهر مصطلح "العولمة" وكان مجاله الأكبر هو "الاقتصاد" الذي يتبع ضمنيا للسياسة، لجعل العالم يدور حول فلك واحد يتبع لدولة عظمى واحدة.[٤٠].

فيمكن تعريف "العولمة" بأنها: (**السعي إلى تعقيل[٤١] العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية، أو قل مجال علاقي أخلاقي واحد**)[٤٢]. أو هي: (تعقيل العالم.. عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: "سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية" و "السيطرة التقنية في حقل العلم" و "سيطرة الشبكة في حقل الاتصال")[٤٣].

المطلب الثاني:

مفهوم الخطاب الإسلامي

لعل مصطلح (الخطاب الإسلامي) يعد من إفرازات الحداثة، إذ أن القراءات السابقة على ظهور الحداثة خطابات تتساوق مع واقعها وحضارتها، وهي –بعبارة أخرى- خطابات إسلامية، فلا وجود لخطاب -داخل الساحة الإسلامية- متمايز عن أصول الحضارة الإسلامية ومنبثّا عن مبادئها، وإن اختلفت في طرائقها وأدواتها فمنبعها ذات الحضارة وذات الثقافة، فلا يمكن تسمية أحدها بأنه خطاب إسلامي والآخر غير إسلامي.. أما في هذا العصر أصبح الخطاب الذي ينهل من المعين والفكر الإسلامي المنتمي إلى هويته، يتمايز عن الخطابات الأخرى بمصطلح (الخطاب الإسلامي) و(القراءة الإسلامية) تمييزا لها عن غيرها من الخطابات المعاصرة وإن كانت كلها تكتب بأحرف عربية.

---

39 انظر واليا: صدام ما بعد الحداثة، صـ١٤٣، ترجمة: عفاف عبدالمعطي، مرجع سابق

40 لقد أصبحت الحرية التي نتحدث عنها أيديولوجيا تفرض نفسها على الخلائق بقوة السيف والسلاح وتفرض فكرها بقوة الإرهاب والتخويف. وما العراق وأفغانستان منا ببعيد، وهذا المصطلح أصبح عند أصحابه من المصطلحات الشاملة، (الحرية التي نتحدث عنها هي مفهوم شامل تنبثق عنه عدة مفاهيم لا بد من أن تترجم إلى واقع مختلف، فالحرية تعني أولا الانتماء، سواء بالنسبة للفرد أم إلى الجماعة.. والحرية تعني فيما تعنيه التعددية في الفكر والرأي والسلوك...والحرية تعني العقلانية في الاختيار...تعني تعددية الخيار وتعني أيضا حرية التجربة والاختيار...تعني الواقعية) الحمد، تركي (٢٠٠٨م): من هنا يبدأ التغيير، صـ١٢٦-١٢٨،دار الساقي-بيروت،ط٢.

41 ويقصد به أي ربطه بمجموعة من العلاقات تنتظم بها الحياة فيفقد الإنسان استقلاله بممارسة حياته كما يشاء.

42 عبد الرحمن: روح الحداثة، صـ٩٠، مرجع سابق.

43 نفس السابق، صـ٧٨.

ولتعريف "الخطاب الإسلامي" لا بد من التعرض أولا لبعض المفاهيم المتعلقة به من "الأصل" و "النص" اللذين يعدان أساس الخطاب الإسلامي، الذي ينبني عليه هذا الخطاب.

مفهوم النص: المعنى اللغوي:

تأتي كلمة "النص" في اللغة على معان من أهمها:

أ- إسناد القول إلى قائله (رفعه): (نص الحديث: رفعه وأسنده إلى المحدث عنه)[٤٤].

ب- إظهار الشئ وإبرازه، فللكلام هو الظاهر البين الذي لا يحتمل التأويل، وللشئ رفعه ليبدو ويظهر[٤٥]: وعلى هذا المعنى جاء استخدام القرآن الكريم لهذه اللفظة، فقدجاء في القرآن عبارات: (ناصية، ناصيتها، النواصي) وهي بمعنى مقدمة الرأس، من العلو والرفعة، وموضع تكريم الإنسان مقدمة الرأس، ومنه وقوله تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴿٤١﴾﴾ (الرحمن: ٤١) (أي متمكن منها.. وفلان ناصية قومه رأسهم وعينهم)[٤٦].

ت- غاية الشئ ومنتهاه وأقصى ما يمكن منه (شدته) ، والكلام البين ظاهر المعنى[٤٧]: (ومنه قول الفقهاء: نص القرآن ونص السنة: أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الاهتمام)[٤٨]. وقد جاء في الحديث النبوي، بما أخرج البخاري[٤٩] ومسلم[٥٠] من

---

44 ابراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، ٩٣٤/٢،مرجع سابق.
45 ابن منظور: لسان العرب، ١٦٢/١٤-١٦٣،مرجع سابق.
46 انظر الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب (ت٥٠٢هـ): المفردات في غريب القرآن، كتاب النون، ص٤٩٦، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة- بيروت، وانظر، ابن عاشور،محمد الطاهر (١٩٨٤م): تفسير التحرير والتنوير، ٤٥٠/٣٠، الدار التونسية- تونس ١٥/١. وانظر، الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٥٥/٣٠، منشورات مصطفى البابي الحلبي- القاهرة، ط٣٠/٣،١.
47 البستاني: محيط المحيط، ص٨٩٦، مرجع سابق.
48 نفس السابق.
49 البخاري، محمد بن اسماعيل: الجامع الصحيح، كتاب الحج/ باب السير إذا دفع عن عرفة ح ٦٥٤/١٦٦٦،٣، كتاب الجهاد والسير/ باب السرعة في السير ح ٢٩٩٩، ١٦٨/٦. وفي كتاب المغازي/ باب حجة الوداع ح٤٤١٣، ١٣٧/٨، مرجع سابق.
50 النيسابوري، مسلم بن الحجاج (٢٦١هـ): الجامع الصحيح مع شرح النووي، كتاب الحج/ باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة٣٧/٩-٣٨ ح ٣٠٩٤، ٣٠٩٥، تحقيق خليل مأمون شيحا، دار المعرفة- بيروت،ط٦.

حديث هشام بن عروة عن أبيه قال:(سئل أسامة[٥١] وأنا جالس: كيف كان رسـول الله صلى الله عليه وسلم يسير في حجة الوداع حين دفع؟ قال: كان يسير العنـق، فإذا وجد فجوة نص) قال هشام: والنص فوق العنق. (قوله (نص) أي أسرع، قال أبو عبيدة: النص تحريك الدابة حتى يستخرج به أقصى ما عندها، وأصل الـنص غاية المشي ومنه نصصت الشئ رفعته ثم اسـتعمل فـي ضـرب سـريع مـن السير)[٥٢].

واللغويون يقصدون بـ(النص) النص اللغوي الذي هو (الكلام الذي يحسن الوقـوف عنده، أي مفهوم النص يتوافق مع مفهوم الجملة.. "فالنص عبارة عن متتالية من الجمل)[٥٣].

المعنى الاصطلاحي:

استخدم علماء الإسلام (النص) على مفهومين:

الأول: النص الشرعي بمعنى الآية من القرآن والحديث من السنة: وبهذا المعنى جـاء استخدام الشافعي –رحمه الله- سواء أكان ظاهرا بينا بذاته لا يحتمل التأويل، أم كان يحتمـل التأويل[٥٤]، فقال: (جماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدهم به.. فمنها: ما أبان لخلقه **نصا** مثل جمل فرائضه،.. مع غير ذلك مما بين **نصا**)[٥٥]

الثاني: النص بمعنى الثبوت والدلالة على الأحكام: فهو الظاهر البين بنفسه على مراده أي المحكم الذي لا يحتاج إلى تأويل في اصطلاح الأصوليين[٥٦]، يقـول الـشاطبي :(والأدلـة النقلية إما أن تكون نصوص جاءت متواترة السند لا يحتمل متنها التأويل على حال أو لا فإن

---

[51] هو أسامة بن زيد

[52] العسقلاني، احمد بن علي بن حجر (ت٨٥٢هـ): فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الحج/ بـاب السير إذا دفع من عرفة، ٦٥٤/٣، مكتبة دار السلام- الرياض،ط٣.

[53] خمري، حسين: نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، صـ٤٤-٤٨، مرجع سابق.

[54] ذكر أبو حامد الغزالي في المنخول في علم الأصول قال:(وأما الشافعي رضي الله عنه فإنه سمى الظـاهر نصا ثم قال:"النص ينقسم إلى ما يقبل التأويل وما لا يقبله" والمختار عندنا أن يكون النص ما لا يتطرق إليـه التأويل)، صـ١٦٥، وانظرخمري، حسين (٢٠٠٧م): نظرية النص من بنية المعنى إلـى سـيميائية الـدال، صـ١٣٨، الدار العربية للعلوم- الجزائر،ط١.

[55] الشافعي، محمد بن إدريس المطلبي (ت٢٠٤هـ): الرسالة، صـ١١١، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبـة دار التراث- القاهرة، ط٣، ٢٠٠٥م.

[56] انظر: الزركشي، محمد بن عبدالله : البحر المحيط،١٠٢/٢-١٠٧، وانظر التفتازاني، سعدالدين محمود بن عمر (٧٩٣هـ): شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، صـ٤٩٠-٤٩١، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

لم تكن نصوصا،أو كانت ولكن لم ينقلها أهل التواتر، فلا يصح استناد مثل هـذا إليهـا..وإن كانت نصوصا لا تحتمل التأويل ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع)[٥٧].

أما الحداثيون العرب فيستعملون النص وفق معنيين اثنين حسب غرض الاسـتخدام:

المعنى الأول: هو قطعي الدلالة، ويستعمله الحداثيون عند استعراض النصوص الشرعية مـن حيث صلاحية الاحتجاج أو صلاحية إعطائها للحقائق محاولين تضخيم الشروط ليصلوا إلـى نتيجة أن لا وجود لـ (النص) في الأدلة النقلية من الكتاب والسنة، فكل شـئ قابـل للتأويـل والاجتهاد ولا وجود للحقيقة أو لمعنى ثابت متفق عليه بين الأفهام لا تختلف فيـه القـراءات، فيذهب نصر حامد أبو زيد إلى أن النص: (مصطلح دلالي يشير إلى البـين بذاتـه الواضـح وضوحا لا يحتاج معه إلى بيان آخر)[٥٨] وقد نسب هذا المفهوم للشافعي فيقول أبو زيد: (يضع الشافعي النص على رأس أنماط البيان –البيان الأول- ويعرفه بأنه:"المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل)[٥٩] ويحيل هذا التعريف للشافعي في (الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، ص١٤)، ولكن عند الرجوع إلى (الرسالة) وإلى ما أحال إليه أبو زيد، تجد الشافعي استخدم (النص) للدلالة علـى الدليل الشرعي، وأنه بمعنى الظاهر سواء احتمل التأويل أم لا.

والتعريف الذي نسبه أبو زيد للشافعي ليس هو للشافعي وإنما هو ما فهمه أبو زيـد من تفسير المحقق أحمد شاكر –رحمه الله- لكلام الشافعي، حيث يقول شاكر بعـد أن ذكـر أصل نص الشافعي (فمنها ما أبانه لخلقه نصا مثل جمل فرائضه) قال المحقـق: (أي الحكـم المنصوص في شأن هذه الأشياء مما هو بين واضح من لفظ الآيات، وليس مما يؤخـذ منهـا استنباطا ولا هو مما يحتمل التأويل)[٦٠]. ولم يتطرق الشافعي –رحمه الله- في أصل كتابه إلى تعريف (النص) وفق ما ذكر أبو زيد، فهي مغالطة منه بنسبة هذا المفهوم للشافعي، وعنـدما ذكر الشافعي أنواع البيان الأخرى بعد الأول مباشرة بين المحقق وجود بعض النـسخ وفيهـا قوله (وهو الظاهر)، أي أن النص عنده هو بمعنى الظاهر.

---

[57] الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (٧٩٠هـ): الموافقات في أصـول الـشريعة، تحقيق وشرح: عبدالله دراز،، ٢٩٤/٢، دار الحديث/ القاهرة، ٢٠٠٦م

[58] أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٦م): النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفـة وإرادة الهيمنـة، صـ١٥١، المركز الثقافي العربي- بيروت، ط٥.

[59] نفس السابق.

[60] أحمد محمد شاكر بالهامش في تحقيق كتاب الرسالة للشافعي، صـ١١١، سابق.

وعرف حسن حنفي النص كما عند أبو زيد، بقوله:(فالمبين هو اللفظ الذي يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره ويسمى أيضا نصا) [61] وحمل اللفظ أكثره على المجمل والمتشابه، وهو غرض الحداثيين لتقليل وجود (النص) لفتح باب التأويل واسعا، جريا على قاعدة الأصوليين بندرة (النص) ونفي وجوده مطلقا كما حكاه بعضهم[62].

والمعنى الآخر: النص العام الذي هو (**عبارة عن نظام سيميائي**[63]، أو منظومة رمزية بالدرجة الأولى)[64] أو هو (**سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليا يحمل رسالة**. وسواء كانت تلك العلامات باللغة الطبيعية –الألفاظ- أم كانت علامات بلغات أخرى، فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نصا)[65]. فالنص هو سيمياء وفق هذا التعريف.

المعنى المختار:

معنى (النص) المختار الذي ينبني عليه (الخطاب الإسلامي) هو المعنى الذي ذهب إليه علماء الشريعة بمعنى **الدليل الشرعي الآية من القرآن والحديث من السنة** (وقد عبروا عنه بـ "النقل" كما خصوا الحديث باسم "الخبر")[66].

---

[61] حنفي، حسن (١٩٨٣م): دراسات إسلامية، صـ٩٦، دار التنوير- بيروت،ط١.

[62] حرر الشاطبي هذه المسألة –وجود النص أو عدم وجوده- فقال: النص (متنازع في وجوده بين العلماء..والقائل بوجوده مقر بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض..والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول:إن التمسك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترة موقوف على مقدمات عشر كل واحدة منها ظنية، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيا...(وعد الدلائل) ومن المفترض بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعا ولكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين...لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع كلها قطعية وليس كذلك باتفاق، وإذا كانت لا تلزم، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معا، لاسيما مع افتقار الأدلة إلى النظر في جميع ما تقدم، دل ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك، وغير موجود على قول الآخرين) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات: ٢٩٤/٢-٢٩٥، مصدر سابق.

[63] أي نظام من الرموز والإشارات، والسيميائية هي الإشارات وفق منهج السيمياء الغربي المعاصر، الذي يتعامل مع اللغة والأشياء على أنها رموز تحجب ما خلفها وتحتاج إلى قراءة لإعادة إنتاج جديد.

[64] خمري،حسين: نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، صـ٢٣، مرجع سابق.

[65] أبو زيد، نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، صـ١٦٩، مرجع سابق.

[66] الجابري، محمد عابد (٢٠٠٧م): بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية، صـ١١١-١١٢، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط٨.

مفهوم (الأصل):

السمة الثانية التي يوسم بها (الخطاب الإسلامي)، أنه خطاب أصولي، أي يعتمد فـي إنتاجه على أصول سابقة عليه. ويطلق لفظ (الأصل) في اللغة والشرع على معان من أهمها:

أولا: أساس الشيء وقاعدته ومصدره[67] وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴾(الصافات: ٦٤) وبهذا المعنى جاء في الحديث:"أن عمر بـن الخطـاب أصاب أرضا بخيبر، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يستأمر فيها فقال: يا رسـول الله، إنـي أصبت أرضا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه فما تأمر به؟ قال: إن شـئت حبـست **أصلها** وتصدقت بها.." الحديث[68]. (وأصلها) أي أساسها وذاتها فالأصل أساس الـشئ ورأس المال.

ثانيا: النسب الثابت العريق[69]**:** ومنه ما أخرجه النسائي في سننه[70] من حديث عمـرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال:" كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ أتته وفد هوازن فقالوا: يا محمد، إنا **أصل** عشيرة، وقد نزل بنا من البلاء ما لا يخفى عليك.." الحديث. وقوله (أصل) أي أصل من أصول العرب، بمعنى الشرف والرفعة في النسب.

ثالثا: الرأي المبني على نظر واجتهاد وتأمل فـي البحـث[71]**، ورجحـان الـرأي**[72]**، والقاعدة والدليل**[73]**:**

رابعا: الوقت الأصيل هو العشي والنصف الثاني من النهار إلى الغروب ومنه قولـه تعالى: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾(الفرقان: ٥) ومنه قولـه

---

[67] ابن منظور: لسان العرب، ١/١٥٥-١٥٦، مصدر سابق.

[68] البخاري، محمد بن اسماعيل: الجامع الصحيح، كتاب الشروط/ باب الشروط في الوقف ٤٣٥/٥، مـصدر سابق.

[69] مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، ٢٠/١، مرجع سابق.

[70] النسائي، أحمد بن شعيب: السنن بشرح السيوطي وحاشية السندي، كتاب الهبة/ باب هبة المشاع ٥٧٤/٦، دار المعرفة- بيروت، الطبعة الرابعة: ١٩٩٧م.

[71] انظر مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، ٢٠/١، مرجع سابق.

[72] انظر ابن منظور: لسان العرب، ١/١٥٥-١٥٦، مصدر سابق.

[73] انظر البستاني: محيط المحيط، ص ١١، مرجع سابق.

تعالى: ﴿ وَٱذۡكُر رَّبَّكَ فِي نَفۡسِكَ تَضَرُّعٗا وَخِيفَةٗ وَدُونَ ٱلۡجَهۡرِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ ﴿٢٠٥﴾ ﴾ (الأعراف: ٢٠٥) والآصال جمع أصيل (أي العشايا يقال للعشية أصيل وأصيلة فجمع الأصيل أُصلٌ وآصالٌ)[74].

فالنص الأصل: هو القاعدة الثابتة، والدليل الصالح، الذي تبنى عليه الأحكام وتتفرع عنه المسائل ويقام عليه الفكر، ويقوم به السلوك، وتنتظم بموجبه المعايير، وتنشأ عليه الحضارة. ولا يوجد –حسب اطلاع الباحث- معنى اصطلاحي خاص لهذا اللفظ يختلف عن الاستعمال اللغوي له.

ومن هنا فإن وسم الخطاب الإسلامي بأنه خطاب أصولي بالمعنى السابق –أي الذي يعتمد على الأصول والثوابت في تكوينه- ليس ذما له (فكلمة أصولي تعني شيئا إيجابيا وتحيلنا إلى تاريخ الفكر الإسلامي حيث نشأت أدبيات الأصول: أصول الدين وأصول الفقه، وكان عملا تأسيسيا مهما تطلب الكثير من الجهود والتأمل النظري)[75]..ولكن عندما يطلق الحداثيون مصطلح (أصولي) على الفكر المعتمد على النص والأصول والثوابت، فإنهم يقصدون بذلك الذم بمعنى (الروجماطيقية) التي هي (سمة التفكير الجامد أحيانا، وسمة أيضا لعدم التفكير من الأساس أحيانا أخرى)[76]. لنفي أي إبداع فيه، وكأنه مجرد اجترار للنصوص والتراث القديم وإعادة تكرار له على الواقع دون أي عملية إنتاج.

لذا ارتآى بعضهم أن يستبدل (بالأصولي) مصطلح (الأصولوي) لإضفاء صفة إضافية وهي صفة (التعصب) في الخطاب المعتمد على الأصل والنص. وكذا استخدام مصطلح الإسلاموي بدلا من (الإسلامي)[77] لإلصاق تهمة الانغلاق العقلي، والجمود الفكري على الخطاب الإسلامي.

تعريف (الخطاب الإسلامي): فيمكن تعريف (الخطاب الإسلامي) –بناء على ما تقدم- بأنه:**(الفكر الذي يعتمد على النص والثوابت أصلا معرفيا لتكوينه وإنتاجاته الحضارية وتقويم الواقع وفْقه).**

---

[74] الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ص ١٩، مصدر سابق.
[75] أركون: أين هو الفكر الإسلامي النعاصر، صـ ٢٠، ترجمة: هاشم صالح، مرجع سابق.
[76] الخشت: العقلانية والتعصب، صـ ٦٧، سابق
[77] انظر أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، صـ٢٠، مرجع سابق.

مفهوم التراث: المعنى اللغوي:

التراث في اللغة من (الورث والإرث والوراث والإراث والتراث واحـد..والتـراث أصل التاء فيه واو)[٧٨] ويقصد به ما يتركه الأصل للفرع من ماديات أو معنويات علـى حـد سواء[٧٩].

هل يدخل الميراث الفكري والثقافي في مفهوم (التراث) فـي اسـتخدامات العـرب ومعهود خطابهم؟

يذهب الجابري إلى أن (التراث في الاصطلاح القديم..التركة التي توزع على الورثة، أو نصيب كل منهم منها)[٨٠] فهو لفظ لم يستخدم في الإسلام إلا بمعنى التركـة الماليـة التـي يخلفها الأب للابن أو الأصل للفرع، فهو لم يطلق –حسب الجابري- على التركة المعنويـة أو الثقافية، وهي بهذا المعنى الأخير استخدام معاصر فـ (إنه لا كلمة "التراث" ولا كلمة "ميراث" وأيا من المشتقات من مادة (ورث) قد استعمل قديما في معنى الموروث الثقافي والفكري)[٨١].

فاللغة العربية لغة بداوة –حسب الجابري- وحضارتها حضارة الإبل، ولم تكن فـي يوم من الأيام حضارة علم ونظر أو حضارة فكر وتقدم[٨٢]. فإذا أضفنا إلى ذلك بـأن اللغـات الحية المعاصرة لا يوجد فيها هذه اللفظة بهذا المفهوم لكونها قد تجاوزت تراثها[٨٣]، فهو تاريخ مضى وكائن توفي منذ زمن وأهيل عليه التراب، فعبثا البحث في التراب عن تـراب، وهـذا العبث هو ما يمارسه الخطاب الإسلامي المعاصر[٨٤]. بل إن (التراث) في القديم (هو عنـوان

---

78 ابن منظور: لسان العرب، ٢٦٦/٥ مادة (ورث)، مصدر سابق.

79 انظر مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، ١٠٣٥/٢، وانظر البستاني: محيط المحيط، صـ٩٦٤، مراجع سابقة.

80 الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، صـ٢٤، سابق.

81 نفس السابق، ص ٢٢.

82 نفس السابق، ص ٤٣.

83 نفس السابق.

84 وما ذهب إليه الجابري ينافي الموضوعية العلمية، وقد بين زيف هذه الأقوال وغيرها مفكر ينتمـي إلـى ذات المدرسة وهو جورج طرابيشي، الذي انتقد مشروع الجابري الذي بثه في سلسلة (نقد العقل العربي) فرد عليه الطرابيشي بـ (نقد نقد العقل العربي إشكالية العقل العربي) وبين في نقده للنقد غياب الأمانـة العلميـة والسرقات العلمية وكذا تزييف الحقائق والمعلومات لدى الجابري، بالإضافة إلى فساد المـنهج الـذي اتبعـه الجابري في دراساته، بل بين في آخر كتابه (نقد النقد) كيف أن الجابري هدم مشروعه بنفسه في آخر كتابه، فليقرأ الرد على طعونه الموجهة إلى العربية والتراث هناك لمن يشاء.

اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن "التراث" قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر[85].

ولكن بنظرة سريعة لاستخدام لفظة (التراث) في الكتاب والسنة ومعاجم اللغة، تجد هذا اللفظ استخدم على المعنى المعنوي والفكري والثقافي بجانب الاستخدام المادي، فهو الموروث الفكري والثقافي والديني بجانب الميراث المادي خلافا لما ذهب إليه الجابري.. فباستعراض سريع لآيات الكتاب العزيز، تجد في القرآن الكريم الكثير من المواضع التي استخدم فيها الأصل (ورث) ومشتقاته بمعنى الميراث الفكري والثقافي والديني، ومن هذه المواضع: قوله تعالى:﴿ فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٞ وَرِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ ﴾(الأعراف: ١٦٩)، وقوله تعالى:﴿ ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَا ﴾(فاطر: ٣٢). وإرث الكتاب ما هو إلا الإرث الفكري، وإرث الهداية والإصلاح.

ومنه قوله تعالى على لسان زكريا:﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنۡ ءَالِ يَعۡقُوبَۖ وَٱجۡعَلۡهُ رَبِّ رَضِيّٗا ٦ ﴾ (مريم: ٦) ومعنى يرثني ويرث من آل يعقوب هنا، أي (إرث آثار النبوءة خاصة من الكتب المقدسة وتقاييده عليها...ويرث من آل إسرائيل، أي حملة الشريعة وأحبار اليهودية)[86]. ومنه قوله تعالى:﴿ وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ وَيَأۡتِينَا فَرۡدٗا ٨٠ ﴾(مريم: ٨٠)، فميراث القول إنما هو للفكر والدعوة التي كان يدعو إليها وللفكر والسلوك الذي يتبناه.

أما في السنة النبوية، فإن استخدام هذا اللفظ ومشتقاته على المعنى الثقافي الفكري واسع، ويكتفى بإيراد مثال واحد على هذا الاستخدام بين وواضح: هو ما أخرجه أحمد[87] والترمذي[88] (واللفظ له) وأبو داوود[89] وابن ماجة[90] والدرامي[91] من حديث أبي الدرداء قال:

---

[85] السابق، صـ ٢٤.
[86] ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ٦٧/١٦-٦٨، سابق.
[87] الشيباني: المسند، ١٩٦/٥، مصدر سابق.
[88] الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى: السنن، كتاب العلم/ باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة ٤٨/٥، دار إحياء التراث العربي- بيروت، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض.
[89] السجستاني: السنن، كتاب العلم/ باب الحث على طلب العلم ٥٧/٤، مصدر سابق.
[90] ابن ماجه: السنن، المقدمة/ باب فضل العلماء والحث على طلب العلم ٨٠/١، مصدر سابق.

إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:"..إن العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر" الحديث[٩٢]. ما وراثة الأنبياء إلا الميراث الثقافي.

فمن خلال معاجم اللغة، والوقوف على استعمال القرآن لهذا اللفظ والسنة النبوية، بمعنى الموروث الفكري والعقائدي الديني والثقافي إبطال دعوى الجابري بأن العربية لا تحمل هذا المفهوم لهذا الأصل (ورث) ولمشتقاته.

وهنا يتساءل الباحث: هل فعلا غاب هذا الاستخدام لمفهوم التراث –بأنه الموروث الفكري والثقافي في الخطاب العربي- عن الجابري فعلا، أم حاول تغييبه متعمدا؟ والظاهر أن هذا مما لا يخفى على باحث في هذه المسألة، مما يدل على القراءة المؤدلجة للتراث عند الحداثيين العرب.

المعنى الاصطلاحي للتراث عند الحداثيين وحدوده:

يذهب الحداثيون لتعريف التراث بأنه كل الموروث الثقافي سواء ما كان بشري المصدر، وما كان الوحي مصدره فكله موروث ثقافي[٩٣] وكله إذا تراث فـ (التراث يشمل كلام الله المنقول إلى البشر باسم القرآن عن طريق محمد صلى الله عليه وسلم الذي تلقاه من الملك جبريل، ويشمل أيضا بشكل متضامن لا يتجزأ، كلام النبي صلى الله عليه وسلم وأعمال السنة)[٩٤].. وتجدر الإشارة هنا إلى أن كثير من الحداثيين العرب يتعاملون مع التراث بوحيه وبشريته على أنه بشري المصدر ناتج عن تجربة بشرية خالصة، والهالة للحديث إنما أضفاها

---

[91] الدرامي، أبو محمد بن عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل بن بهرام: السنن، المقدمة/ باب في فضل العلم والعالم ٩٨/١، دار إحياء السنة النبوية.

[92] واللفظ للترمذي، وبالمجمل فإن هذا الحديث حسن لغيره.. انظر المباركفوري، أبو العلي محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، كتاب العلم/ باب في فضل الفقه على العبادة ٤٥٩/٧-٤٥٣، دار الفكر- بيروت، ط٣، ١٩٧٩م.

[93] انظر الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص ٤٥، وانظر تيزيني: بيان في النهضة والتنوير العربي، ص ٩٧، وانظر حنفي والجابري: حوار المشرق والمغرب، ص ١٦٠، مراجع سابقة.

[94] أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٢٥، نقلا عن ريان: الحداثة والنص القرآني، ص٢٥٩، سابق.

شعور الصحابة بالمكانة العالية للنبي لا لكون هذا الكلام وحيا بذاته، بل هو صار كذلك بإنزال الناس له هذه المنزلة بالمواضعة[٩٥].

والتراث بكل مكوناته مما يعتمد عليه الخطاب الإسلامي في تشكله وتكوينه وإنتاجـه، وإن كان لا ينظر إليه بنفس المستوى من الثبوت أو القدسية، فالوحي مقدس، بما هو الكتـاب الكريم، والسنة النبوية فقط، أما باقي مكونات التراث بإنتاجاته البشرية، فهو ليس محل تقديس، فالبشر يصيبون ويخطئون ولا عصمة إلا للوحي منطوقا بلسان نبينا صلى الله عليه وسلم.

[95] أركون، محمد (٢٠٠٧م): الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، صـ١٠١، ترجمة هاشم صـالح،دار الـساقي-بيروت،ط٤.

المبحث الثاني

نشأة الحداثة العربية وتطورها

بداية لا بد من التفريق بين الحداثة بنسختها العربية وبين أساسها الغربيـة، فالحداثـة بالمطلق –بألف ولام التعريف- هي إنتاج غربي يؤرخ الحداثيون لظهوره من القرن الـسادس عشر –حسب بعضهم- أما نشأة النسخة العربية للحداثة –في عالمنا العربي الإسلامي- فقد بدأ منذ القرن التاسع عشر الميلادي، فاختلفت النسخة عن الأصل من عدة وجوه:

أولها: المصدر: فبينما نشأت الحداثة الغربية من مصدر ذاتي نابع من الثقافة الغربية، ووليد ظروفه الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والسياسية، فكانت إنتاجا انطلق مـن واقعـه، فالساحة الغربية آنذاك، كانت ترتع بتخلف غير مسبوق، وتأخر ثقافي وفكري واجتماعي قـاده رجال الكنيسة، متمثلا باحتكارهم للمعرفة ولمجمل شؤون الحياة وما رافقه من تكميم للأفواه.. فهذه الظرف والأوضاع ولدت ثورة عليها من اللوثرية انتهت بإقصاء الكنيسة وبداية عـصر الأنوار.

بينما في النسخة العربية كان المصدر خارجيا، والذات غائبة، والوسيلة غربية الصنع، والمنفذ عربي الاسم والانتساب، وغايتها اقتباس ما لدى الأصل، واجترارە لإلصاقه بالـذات، ليكون الأنا تابعا للآخر، متجاهلا الفوارق بين الحالتين، فتختلف الحداثة العربية عن الأم بـأن الغربية ذاتية المصدر والأدوات، أما العربية فمستوردة بالكامل من الآخر، غير منبثقـة مـن الذات.

ثانيها: البدايات والمنطلقات: انطلقت الحداثة الغربية من حاجاتها ابتداء من الحاجـة للحرية بكل معانيها فبدأت مرحلة التنوير الذي كان من أهم سماته: الانطلاق بدءا من الإنتـاج والعامل الاقتصادي..انتهاء بالواقع الفكري، فكان الفكر تابعا لا منشئا للتنوير.

أما النسخة العربية للحداثة، فقد انطلقت من النموذج الغربي في المجال الفكري، ولـم تنطلق من حاجات المجتمع، فبدأت –منذ بدايات القرن التاسع عشر- بالجانب الفكري، ولم تبدأ بتحقيق ثورة اجتماعية متمثلة بتنمية اجتماعية واقتصادية وسياسية.

ثالثها: من ناحية الأدوات والمناهج والأساليب: الحداثة الغربية، استفادت من تـراث السابقين عليها من الحضارات التقدمية آنذاك، فترجمت إنتاجها من مؤلفات ابن رشد وغيـره،

فأخذت المنهج التجريبي من ابن حيان، والطب من ابن سينا وعلم الفلك، حتـى علـم الكـلام والفلسفة والمنطق من حضارات غيرها المتقدمة، فهضمتها بعد أن استوعبتها ثم أنتجت مناهج ذاتية في شتى المجالات، متجاوزة ما أنتجته الأمم والحضارات السابقة، فقدمت علمـا يحمـل ختمها ويلبس زيها خالصا، فأبدعت أيما إبداع.

أما العربية، فقد استعارت ذات المناهج النقدية من الغرب وتعاملت معها علـى أنهـا نهايات معرفية، وقطعيات فكرية، وأخذت تطبقها على أصولها وتراثها.. فلم تأخذ إنتاج الآخر بعين النقد، بل هضمته فلم تنتج شيئا، وعندما أفرزت كان الإفراز غير صالح، متناسين حاجته لعمليات إعادة تصنيع وإنتاج جديد، للاستفادة من بعضه بعد نزع الضار منه.

رابعها: من حيث النتائج والغايـات: الحداثة الغربية تنتج فكرا، وتتطور بهذا الفكـر، وليس في أذهان أصحابها نهايات محددة تصل إليها، فهي تبدع ثم تتجاوز ما أبدعته لتنتقل إلى إبداع جديد، وهكذا تسير في حلقة من الإنتاج والتجاوز فهي غير محددة النتائج وتبحث دائمـا عن المجهول.

أما ربيبتها العربية، فإنها حداثة معلومة الخطوات –عند أصحابها- واضـحة النتـائج ولها غاية محددة تنتهي إليها ألا وهي الانخراط في الحضارة الغربية وتجاوز الذات بما تحمله من مكونات أهمها التراث، فمتى انتهت معركتها مع الأصول والمكونات والثوابت في الذات، تنتهي هذه الحداثة، فالنتائج والغايات التي تسمو الحداثة العربية لتحقيقها، هي الوصـول إلـى البدايات التي انتهت منها الغربية منذ قرون، وفرق بين إبداع متجدد غير محدد بنهايات، وبين سعي ولهث طويل خاف سراب. يشتد سعي الساعي خلفه حينا ويبطئ أحايين أخـرى، كلمـا اقترب ابتعد المبتغى، لأن القوم بتجديد مستمر، ما دامت المنطلقات مختلفة، والتربة مغـايرة، والظروف متباينة، خاصة وأن الحداثة الغربية جسم هلامي لا يمكن تحديده أو القبض عليـه، فهي تعبر عن أزمة الإنسان التائه الذي لا يجد الاستقرار ويبقى في صراع مع كل شئ حتـى نفسه، فـ (الحداثة بتفلتها من كل تحديد وثورتها على كل يقين لا تعبر إلا عن أزمة الإنـسان الأوروبي الذي يبقى الخاسر الوحيد في المشروع الحداثي)[٩٦].

هذه –من وجهة نظر الباحث- اهم الفروق بين الحداثة الغربية ونسختها العربية.

---

96 بارة: إشكالية تأصيل الحداثة، صـ ٣٠، مرجع سابق.

أما أوجه الشبه بينهما فهي كثيرة جدا من حيث الشكل، بعيدة كل البعـد مـن حيـث المضمون، تماما كما يولد للأبوين السليمين ابنا غير مكتمل الأحشاء، فهو من حيـث الـشكل يشبه أبواه، أما من حيث الجوهر فلا شبه البتة، فالمولود أصم أبكم معاق عقلا أينما توجهه لا يأت بخير..[٩٧]. فالشبه بين الحداثتين تماما مثل الشبه بين هذا الطفل وأبويه.

النشأة والتطور:

إذا أردنا الحديث حول نشأة الحداثة في العالم العربي والإسلامي، فلا بد من وضـعها في سياقها الطبيعي، وما دامت الحداثة بذاتها (بنسختها الغربية) هي حركـة وصـراع، فـإن ظهور هذه الحداثة في عالمنا العربي والإسلامي جاء ضمن حلقة من حلقات الصراع الذي بدأ –في حالتنا الإسلامية- منذ ظهور الإسلام الخالد بدعوة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، حيث مثلت دعوته الثورة على الفاسد من المعتقدات وإخراج الناس من (الجاهلية)[٩٨] آنئذ إلى نـور الإسلام، فاحتدم الصراع بين الجديد (الإسلام) وبين الموروث (الجاهلية) فكانت الغلبة للحـق على الباطل، واستقر الأمر للإسلام وأهله، محققا (عالمية)[٩٩] الإسلام. واستمر الصراع دائـراً

---

97 لا يظن ظان أن هذا الكلام يراد منه مدح الحداثة الغربية، ولكن ما يود الباحث قوله، أن أولئـك القـوم عملوا بما يتماهى مع واقعهم ولخدمة أمتهم ومجتمعاتهم –سواء اكان هذا العمل صوابا أم لا، أكـان المقـصد سليما أم غير ذلك- فتساوقوا مع أنفسهم فأنتجوا ما أدى إليه هذا الإنتاج من تقدم، أما نظرائهم العرب فإنهم لم يتساوقوا مع بني قومهم بل خرجوا عن واقعهم لا لإبداع شئ جديد –كما فعل الرسل والأنبياء- بل لاجتـرار أنموذج غريب عن ثقافتهم وفرضه على بني قومهم، كالذي يلهث خاف شربة ماء يستجديها لينقذ حياته وفـي جعبته ماء الكوثر العذب الزلال.

98 (والجاهلية لا تعني حقبة زمنية متمثلة بالحياة السائدة قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم، أو بالعرب في تلك البقعة، بل الجاهلية هي الحالة الأخلاقية التي كانوا عليها وسلوكيات محددة معينة مثل القبليـة والتنـابز بالألقاب وواد البنات ونحو ذلك) (انظر:الحمد، تركي (٢٠٠٦م): السياسة بين الحلال والحرم، صـ ـ٢١، دار الساقي- بيروت،ط٤) فالجاهلية هي مجموعة ممارسات وسلوك مبني على معتقد فاسد، فمتـى كانـت هـذه السلوكات في مجتمع فهو جاهلي وإن كان الزمن معاصرا ومتقدما، لذا عندما خاطب أبو موسـى الأشـعري بلالا وناداه بابن السوداء، قال له صلى الله عليه وسلم:"إنك امرؤ فيك جاهلية" فالجاهلية سلوك لا فترة زمنية.

99 وشتان بين عالمية الإسلام وبين عولمة الغرب، فالمقصود بالعالمية في الحالة الإسلامية، هي شمول هـذا الدين لجميع البشر، فالدعوة الإسلامية تستهدف جميع البشر، بل وجميع العاقلين من الخلائق، ليس على أساس تفضيل جنس أو عرق أو قومية على الباقين، بل على أساس المساواة بين جميع البشر فهم سواسية في التكريم الرباني لبني آدم،"ولقد كرمنا بني آدم"(الإسـراء، ٧٠) ومتساوون باستخلاف الله لهم في الأرض"إني جاعل فـي الأرض خليفة"(البقرة، ٣٠) ومتساوون في التكليف وفي العبودية لله والنبوة لآدم...هذا في عالمية الإسلام، بينما عولمة الغرب فهي بمعنى فرض الهيمنة السياسية والتبعية الاقتصادية والإمعية الثقافيـة والاجتماعيـة مـن الولايات المتحدة الأمريكية بفرض نموذجها على العالم أجمع وخاصة العالم الإسلامي والشرقي، وفرض هذا الأنموذج يتم بقوى السيف والسلاح والدبابات والإمكانات المادية والأساطيل البحريـة، والجيـوش الفكريـة العربية، ممدودة بمغريات المال وقوة القانون، حتى إننا اليوم نطالع فرض قوانين لها شرعية دولية، لتكمـيم الأفواه ومنع بث الفضائيات التي تناوئ هذه العولمة (فالعولمة اليوم تعني (تغريب العالم) أو بعبـارة أخـرى (أمركة العالم) إنها اسم مهذب للاستعمار الجديد الذي خلع أرديته القديمة وترك أساليبه القديمة ليمارس عهـدا

بين الحضارات حتى إذا حقق الإسلام –بفكره- غايات تبليغ رسالته للبشر مكونا أول دولة تحكم الدنيا بأسرها حتى خاطب السحاب، جاءت حلقة جديدة من الصراع..ومن هنا تجد البعض يؤرخ لبدايات الحداثة العربية بأنها منذ بعثة محمد صلى الله عليه وسلم، وآخرون يؤرخون لها منذ الدولة العباسية التي فرضت نفوذها على العالم أجمع بالعصر الوسيط، وآخرون يرون بدايتها منذ الدولة الأموية[١٠٠]، وآخرون إلى أن الحداثة العربية، بدأت بفكر المعتزلة، وانحطت هذه الحداثة بمحنة المعتزلة زمن المتوكل[١٠١].

والذي يبدو أن الانكفاء الحضاري للعرب والمسلمين إنما بدأ من انحسار الدولة العثمانية وانكفائها عن النمسا –قلب أوروبا- في أواخر القرن السابع عشر الميلادي. فمنذ ذلك الوقت والحضارة الإسلامية في تراجع وانكفاء سياسي واقتصادي أعقبه انكفاء فكري ومعرفي، وعلى كافة الأصعدة والمستويات. فنشأ صراع بين الغرب الأوروبي والإسلام أخذ صورا شتى من الحروب الصليبية عسكريا إلى المستوى الثقافي والفكري، فكان أن نجحت الحرب الثقافية أكثر من الحرب العسكرية، وكان من أهم هذه النجاحات أن يتبنى قائد تركي الفكر الأوروبي الغربي في مسألة الدولة القومية، ونبذ الدين وصوره، فأعلن إنهاء الخلافة الإسلامية –أي عالمية الإسلام- واستبدل بها الدولة القومية، فأنشأ تركيا القومية، فكان هذا أهم إنجاز وانتصار للفكر الغربي الحداثي وجد آثاره على الأرض والواقع، وهذه اللحظة –لحظة إنهاء الخلافة- هي لحظة جني الثمار، وتمثل قمة الهرم في الحرب الثقافية الحداثية، وسبقها إعدادات وحروب وبدايات عليها، ولحقها حروب أخرى بعدها، ما زالت مشتعلة حتى اللحظة.

ويمكن التأريخ للحداثة العربية المعاصرة ببدايات (الصدمة الحضارية) المصاحبة للاحتلال الفرنسي النابليوني لمصر في القرن التاسع عشر، الذي يمثل المرحلة الأولى لبداية

جديدا في الهيمنة تحت مظلة هذا العنوان اللطيف (العولمة)) انتهى. انظر، القرضاوي: خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، ص١٢٢-١٢٤، مرجع سابق.

[100] يقول علي أدونيس:(إن الحداثة بدأت سياسيا بتأسيس الدولة الأموية وبدأت فكريا بحركة التأويل) أدونيس، علي (١٩٩٧م): الثابت والمتحول ٣-صدمة الحداثة، ص٩،دار العودة- بيروت،ط٢.

[101] يقول جورج طرابيشي:(إن كل التراث العربي الإسلامي الذي رأى النور بعد محنة المعتزلة في منتصف القرن الثالث للهجرة هو تراث حامل للوثة "اللاقومية" و "اللاعقلانية" ومحكوم ثقافيا بقانون الانحطاط المتسارع. وبهذا الإيقاف للمد الحضاري العقلاني عند الحدود الزمنية لمحنة المعتزلة يكون العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية..هو تحديدا العصر الذي يغطي حقبة القرون الأربعة التالية لمحنة المعتزلة في عهد المتوكل، وقد وضع بتمامه خارج نطاق المخطط القومي العقلاني، مصدر الحكم بافتقاده قسمتي "القومية" و "العقلانية" معا)انتهى، طرابيشي:مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص٤٧-٤٨، مرجع سابق.

الحداثة العربية[١٠٢]، الذي تزامن معه بل سبقه دراسات الغرب حول الشرق الإسلامي من خلال المستشرقين الذين تخصصوا في دراسة الشرق وخرجوا بأفكار عديدة تخدم مصالح الآخر، ورافق ذلك ظهور نخبة من العلماء الذين أخذوا يدافعون عن الإسلام، وهنا تحول الفكر الإسلامي إلى موقف المدافع عن الذات، محاولا تعديل الصورة التي رسمها الآخر عنه –من خلال المستشرقين وتحريفاتهم للصورة الإسلامية- وكان من أعلام هذه المرحلة رفاعة رافع الطهطاوي، ومحمد رشيد رضا، وشيخه محمد عبده، والذين يعدون رواد الحداثة العربية الأوائل، وإن اختلفت مناهجهم عن مناهج اللاحقين لهم، فإنهم أول من حاول أن يظهر الإسلام بمظهر المتلائم والواقع، خاصة بنسخته الغربية.

فكانت بداية الحداثة العربية المعاصرة منذ بدايات القرن التاسع عشر (عدة مراحل: فهناك أولا مرحلة المثقفين الليبراليين التي امتدت من عام ١٨٢٠م إلى عام ١٩٥٢م، ثم مرحلة المثقفين الثوريين العرب التي امتدت من عام ١٩٥٢م إلى عام ١٩٧٠م) [١٠٣] ، ويلاحظ أن مرحلة الحداثة منذ بداياتها كانت متزامنة بل ملازمة للاستعمار العسكري والسياسي الغربي للعالم العربي والإسلامي.

فكان من سمات هذه الحداثة أنها أخذت صورة (التنوير) من نظيرتها الغربية، فنبذت الدين، وأعلنت الدولة القومية، وانخلعت من التراث بكامل مكوناته، واستمرت حداثة نخبوية، ثم انتقلت إلى الشعوب منذ بدايات القرن العشرين وأواخر القرن التاسع عشر، ولكن بصورة التحرر، وخاصة في جانب تحرر المرأة، ونبذ الدين، وبلغت الحداثة ذروتها بصورتها الماركسية الرافضة للدين بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وظهور الاتحاد السوفييتي كقوة مؤثرة وفاعلة على الساحة العسكرية والفكرية، وكمشروع تحرري ثوري، فبقيت الحداثة العربية على ما هي عليه، ولم تحرز تقدما يذكر، خاصة عند ظهور التيار الإسلامي الإحيائي، الذي نادى بإعادة الشريعة إلى الحياة، ورفض مبدأ العلمانية، وضرورة تحكيم الشريعة في السياسة، وتمثل بحركات عدة كانت جماعة الإخوان المسلمين في بدايات القرن العشرين أبرزها، مما أعاق مشروع الحداثيين الفكري، خاصة مع استمرار الاحتلال والاستعمار للوطن والأمة.

---

[102] انظر بلقيز: أسئلة الفكر العربي، ص٢٨-٢٩، وتيزيني: بيان في النهضة والتنوير، ص٢٣، مرجع سابق.

[103] أركون، محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٥، مرجع سابق.

مرحلة ما بعد الحداثة:

إذا كانت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية تمثل انطلاق مرحلة (ما بعـد الحداثـة) للغرب، حيث قام بإعادة نقد حداثته، للخروج عنها بتشكيل مناهج جديدة أكثر ملاءمة للواقـع الجديد الذي أفرزته الحروب العالمية، فإن الحداثة العربية لم تمـر بـذات المرحلـة، أي أن النسخة العربية للحداثة –من وجهة نظر الباحث- لم تخرج من مرحلة بداياتها الأولى، لأنها لم تحقق أي تقدم يذكر على الساحة الفكرية والثقافية، وإن كان المستعمر قد وضع أنظمة للحكـم في البلدان العربية، تتبع له فكريا وسياسيا بعد انتهاء مرحلة الاستعمار المباشـر، إلا أن هـذا الفكر الغربي الحداثي بنسخته العربية بقي حبيس الصالونات السياسية والنخب الثقافية، والزمر الحاكمة، ولم ينزل إلى مستوى الشعوب لتتبناه بمكوناته المختلفة[١٠٤]، وبقيت الحداثة العربيـة مرآة تعكس صورة الساحة الفكرية الغربية، ولكنها لم تتطور تطوره، فلم تنقد ذاتها بل بقيـت تحارب في نفس الميادين التي ابتدأت منها ولا تزال عندها، مما حدا ببعض منظريهـا إلـى إعلان وفاة الحداثة العربية نفسها وانتهاء التنوير بإعلان الهزيمة أمام الموروث، حتـى(بـدا وكأن التنوير قد بلغ مصيره وأدرك نهايته التي لم تكن للغرابـة إلا تحطـيم العقـل ومـوت الإنسان، فبدا وكأنه في حاجة إلى أن ينعكس على ذاته واعيا بحدوده وناقـدا لمـصائره)[١٠٥]، فخسرت الحداثة العربية –إلى الآن- معركتها ولكنها لم توقع صك الاستسلام بعد، فهي تحاول –وما تزال- إعادة ترتيب صفوفها كلما هزمت، لتعاود الكرة مرات ومرات عسى أن تـصل إلى مبتغاها.

فإذا كانت مرحلة (ما بعد الحداثة) تمثل نقدا للحداثة ذاتها وتجاوزا لها، فإن منظريهـا العرب يرون فيها تثبيتا للحداثة ذاتها (أن مشروع ما بعد الحداثة لا يعدو أن يكـون محاولـة لتجذير فكرة الحداثة وترسيخها بإعادة مراجعتها وتوجيه النقد لها، حتى يتـسنى لهـا تأكيـد هيمنتها على الساحة الفكرية)[١٠٦]، فهي بالنسبة إليهم أيديولوجيا ومنظومة قيم تنـتظم الأشـياء تحتها، وتقاس بمقاييسها، فهي الحقيقة ولا حقيقة غيرها، حيث (تؤكد نظرية ما بعد الحداثة أنه

---

[104] على خلاف النسخ الأخرى للحداثة في المناطق غير العربية وغير الإسلامية، حيث تبنت شـعوبها هـذا الفكر الوافد، فأصبح نظامها المعاش يوميا، ولكن في الوقت ذاته كان ساستها متجانسين مع الـشعوب فكـرا فكانوا متساوقين تماما مع شعوبهم خلاف الواقعة العربية تحديدا والإسلامية بدرجة أقل.

[105] مبروك، علي (٢٠٠٦م): لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا، صـ٤٧٢،دار رؤية-القاهرة،ط١.

[106] بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب العربي المعاصر، صـ٢٠، مرجع سابق.

ليس هناك مطلقا معنى حقيقي واحد)[١٠٧]. فما دامت الحداثة هي اللا ثبات، فإن انتفاء الحقيقـة وعدم ثباتها هو الحداثة ذاتها إذ لا حقائق.

الحداثة العربية والعولمة:

بعد سقوط الاتحاد السوفييتي وقيام عالم القطب الواحد، أصبحت المركزية أمريكيـة، ودارت أوروبا في الفلك الأمريكي، وانتقلت الحداثة العربية إلى العولمة مباشرة دون المـرور بمرحلة ما بعد الحداثة، ولا غرابة ما دامت هذه الحداثة ليست إبداعا عربيا، وليس فيهـا أي إنتاج عربي أصيل، فهي عاكس صورة، أو سماعة تنقل صوت الغرب بأحرف عربية، فعندما أصبحت الغلبة لأمريكا، أصبحت الأبواق بيدها، والهتاف باسمها، وحولت قبلتها إليها.

والمراد بعدم دخول الحداثة العربية لمرحلة العولمة، أن منظريها لم يقومـوا بـإجراء وقفات نقدية لذواتهم وفكرهم كما فعل الغرب، لتجاوز الأخطاء وتقييم الذات. فالحداثة العربية لم تتجاوز النقاط التي ابتدأت بها، بل –وبفعل التجاذبات مـع الفكـر الإسـلامي بمؤسـساته الشعبية- انكفأت على نفسها وتراجعت القهقرى، وتحاول في هذه الأيام أن تعيد أيام عزها في بدايات القرن العشرين ومنتصفه، فأصبحت تقف على تراثها الذاتي، محاولة إيجاد الحل فيـه لمأزقها الراهن، فانتهت إلى النقطة التي تعيبها على الخطاب الإسلامي، بالبحث في الموروث عن مشكلات الواقع.

فمرحلة العولمة بالنسبة للحداثة العربية، هي مرحلة التسويق لمنـتج غربـي جديـد، مطور ومحدث عن السابق، فانتقلت إلى الترويج للعولمة بنسختها الأمريكية –وهـذا دورهـا التسويق فقط- بوسمه بصفات التعظيم، وأنه الانفجار الكبير، والتيار الزاحف الذي لا يمكـن الوقوف بوجهه، فـ (العولمة على سبيل المثال، هي انفجار مـذهل غايتـه تكثيـر الإنتـاج والاستهلاك وتقليص الجغرافيا، وهي في الوقت نفـسه انبثـاق للعلـم والمعرفـة لا يمكـن قياسه)[١٠٨]، فإذا كانت العولمة كذلك فأين موقع الحداثة العربية من هذا الانفجار؟ هـل يمكـن لأحد الادعاء بأننا نحن العرب منتجين سواء للأفكار أو للسلع والمستهلكات؟ الإجابة تحمل في طياتها بيان موقع حداثتنا العربية من العولمة، فنحن لم ندخلها إلا من باب الاستهلاك الواسع، أي ما زلنا موضوعا للعولمة، ومجالا من مجالات استثماراتها.

---

[107] واليا: صدام ما بعد الحداثة، صـ١٣١، ترجمة عفاف عبدالمعطي، مرجع سابق.

[108] أبو فخر، صقر (٢٠٠٧م): الدين والدهماء والدم العرب واستعصاء الحداثة، صـ٦-٧، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت، ط٢.

ومن أهم سمات (العولمة) وإفرازاتها: إلغاء خصوصية الأمم والجماعات والأفـراد، فالخصوصية أصبحت من الماضي الذي تجاوزته العولمة بأدبياتها وأدواتها فهـي (ليـست إلا وهما من الأوهام إلا إذا كنا نتحدث عن جماعة بدائية منعزلة)[١٠٩] فالقول بالخصوصية تخلـف ورجعية، والتمسك بها انهزامية وشعور بالدونية[١١٠].

فما دامت الحداثة تمثل صراع الإنسان مع الكون والطبيعة، فإن العولمة تعني انتصار الإنسان بسيطرته على الأرض واحتوائه لها، وامتلاكه لأدواتها ومكوناتها وآليات تـسييرها، فنظرة الصراع هي الممتدة بين مراحل الحداثة كلها (فإذا كانت الثورة الأولى قـد أدت إلـى استقرار الإنسان على الأرض، والثانية إلى السيطرة على الأرض، فإن الثالثة سوف تؤدي في نهاية المطاف إلى احتواء الأرض)[١١١] وإلغاء الخصوصية يستلزم نفي مكوناتهـا، فكـان أن حاول الحداثيون العرب خوض معارك ضارية مع التـراث الإسـلامي، لاسـتبعاد الثوابـت والأصول، فهي لم تعد تتماهى مع معطيات العولمة وأهدافها[١١٢].

والعولمة بما تمثله من مرحلة تطور للفكر الحداثي، تعيش اليوم مرحلة انحدارها، وقد تكون في منتصف المنحدر لتشهد نهايتها، لا لإنتاج نسخة جديدة منها، وإنما باستبدالها بنموذج آخر مختلف عنها، فما يشاهد اليوم من ممارسات يشير–حسب رأي الباحث- إلـى أن عـالم اليوم يعيش منتصف طريق النهايات لهذه العولمة، ولهذه البهرجة الحضارية والفكريـة التـي يعاني منها الإنسان المعاصر أي معاناة، فالظلم والبقاء لا يلتقيان، ومتى طغى الظلم وتجـاوز الحد، كان هذا مؤشر للنهاية واقترابها، فعولمة القطب الواحد، والمركزية الأمريكية، تعـايش الآن مرحلة أفولها، فهي تتخبط في معاركها وفي تصرفاتها، وآخذة بفقد توازنها، والابتعاد عن منطلقاتها، فمرة حرب عسكرية وأخرى إعلامية وثالثة اقتصادية، ونخـر اجتمـاعي داخلـي يترافق مع ذلك كله حروب سياسية لا تنتهي.

وإذا كان يحق لأحد النظر والتأمل، فإنه سيجد في مقابل الحالة الحداثية الراهنة علـى الساحة العالمية، وما تعانيه من تراجع وتقهقر، تقدما في الخطـاب الإسـلامي علـى الأرض وعلى الساحة الفكرية والثقافية، والحضور الاجتماعي والسياسي، الذي يؤرخ لـه الحـداثيون

---

109 الحمد: من هنا يبدأ التغيير، ص ١٤٥، مرجع سابق

110 نفس السابق، صـ١٥٢.

111 نفس السابق، صـ٣٢٥-٣٢٦.

112 عبدالرحمن، طه (٢٠٠٥م): الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، صـ٨٣،المركز الثقـافي العربـي-بيروت والدار البيضاء،ط١.

ببداية نشوء جماعة الإخوان المسلمين (١٩٢٨م)، ومثلت الثورة الإسلامية واستلام الإسلاميون الشيعة[١١٣] الحكم في إيران عام (١٩٧٩م) مرحلة تطور في هذا الخطاب، واستمر بالحـضور عبر الحركات الإسلامية والتحررية في مختلف الأقطار العربية والإسلامية خاصة في فلسطين وأفغانستان.. فأصبح الخطاب الإسلامي خطاب الجماهير ومحركها حتى وصل إلـى الحكـم بالطرق السلمية في بعض الدول[١١٤]، فقد يكون أقرب إلى وصف الواقـع القـول: إن العـالم العربي والإسلامي يعيش فترة مخاض بين النماذج المختلفـة والقـوى الفكريـة المتعـددة، والمتنافسة على الساحة الفكرية العربية، وستكون الغلبة للأقدر على تحقيـق طمـوح شـعبه والتعامل مع مختلف التناقضات لصهرها في بوتقته لإنتاج ما يتلاءم وحاجة الأمة والـشعوب، فالفائز هو الأقدر على ملء الفراغ وحمل الموروث الحضاري اليوم.

فقد تشهد حداثة إسلامية جديدة تخرج الإنسان من مأزقه، وتستبدل بعلاقة الصراع بين الإنسان والكون، علاقة الاستخلاف للإنسان في الأرض، أي علاقة التعايش بـدل الـصراع، واستخراج أسرار هذا الكون لخدمة الإنسان، ليستخدم السنن الكونية لعمـارة الأرض،مبتـدئاً بذاته الإسلامية، ليصار إلى إيصال هذه الدعوة وهذا الخير للإنسان –مطلق الإنسان- بموجب الأمر بتبليغ هذا الدين والدعوة إليه بأرجاء المعمورة وصولا إلى العالمية الإسـلامية، فـيعم الخير البشرية طواعية واختيارا، لا قوة وجبرا، ويكون امتلاكه للقوة أداة لنزع الحواجز التي تحول بين الناس وبين سماع الخطاب الذي يعتقد أن فيه نجاتهم جميعا،.

وإذا أردت التحدث عن (حداثة إسلامية)، تـستحق أن تـرث عـالم اليـوم بحداثتـه وعولمته، لا بد أن تتجاوز إشكاليات هذا العالم، وتقدم حلولا للواقع، ليس بـاجترار الماضـي على سبيل النَسخ، بل من خلال إعادة قراءة نصوصه الأصلية الثابتة، قراءة تتلاءم والواقـع المعاش، متجاوزة حداثة اليوم وعولمتها، لإنتاج إبداع جديد في صورته، أصيل في مضمونه، راسخ في ثبوته، تنتظم الحياة وفقه، وتسعد الإنسانية به، فيرتقي الإنسان بماديته، وتغلب القيم الأخلاقية والسمو الروحي على الحواس والأركان، فتنتظم الأخيرة وفق المبادئ المزروعة في الجنان، والتي مصدرها شرع الرحمن، فيحقق الإنسان السعادة في الدارين التي هـي غايـة الإنسان في حياته وبعد مماته. فإذا كانت العولمة، تؤول إلى الانفـصال الإنـساني، وغيـاب

113بالرغم من الاختلاف الفكري العميق بين جماعة الإخوان المسلمين السنية، وبين الإسلاميون الشيعة فلا تلاقـي، إلا أن الحداثيين يعتبرون فـوز الإسلاميون في إيران هو مرحلة من مراحل انتصار الخطاب الإسلامي المعاصر

114 مثل تركيا، وأحرز تقدما كبيرا في انتخابات المجالس التشريعية في عدد من الأقطار العربية والإسلامية.

التواصل الجسدي، وتميل إلى العزلة والانفراد، فالحداثة الإسلامية تحقق لهذا الإنسان السعادة، وتدعو إلى التواصل ونفي العزلة، فيحقق الفرد شخصيته الذاتية، مع الجماعة البشرية بكونه عنصرا فاعلا مؤثراً ومتأثراً بغيره على مختلف مستوياتهم ودرجة القرب والبعد عنهم (فالحداثة هي بقدرتها على الارتفاع بالإنسان لا بقدرتها على الانفصال.. "حداثة قيم" لا "حداثة زمن")[١١٥].

ولا بد أن تكون الحداثة الإسلامية المرجوة، حداثة مبدعة عامة تشمل جميع جوانب الحياة، وتشمل جميع بني الإنسان، حداثة منبثقة من الذات لا مفروضة عليها من خارجها، تتلمس الاحتياجات الواقعية، لا تعيش زمن غيرها، تتعايش مع الكون بكافة مكوناته لا تتصارع معه، مستخرجة أقصى طاقات الإنسان وإبداعاته، لا تحجب عقله ولا تستبعد جسده ولا تدنس روحه، هي حداثة متوازنة، تخاطب الجماهير والنخب معا كما نصوصها،وإذا كانت حداثة اليوم تعاني العزلة والانفراد[١١٦]، فإن الحداثة الإسلامية المنشودة تتميز بالجماهيرية والحضور، متجاوزة إشكالات حداثة اليوم. وإنتاج هذه الحداثة هي وظيفة العلماء والمثقفين اليوم.

---

[115] عبد الرحمن: روح الحداثة، ص٣٩-٤٠، مرجع سابق.

[116] يقول أركون:(إن المثقفين العرب من أدباء وباحثين.. يتزايدون اليوم أكثر فأكثر لحسن الحظ ولكنهم معزولون وواقعون بين فكي كماشة إذا جاز التعبير: فهناك من جهة النخب السياسية التي تتشبه بهم دائما بل وتردد رأيهم أحيانا، وهناك من جهة أخرى الجمهور العام الذي لم يتم تحضيره بشكل جيد من أجل استقبال النظريات الفكرية والعلمية الجديدة) انتهى. أركون:الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ١٨، ترجمة: هاشم صالح، مرجع سابق.

المبحث الثالث:

نقد "الحداثة" ونقد "الخطاب الإسلامي المعاصر"

إن السابح في بحر الأفكار ، المحب لممارسة رياضة ركوب الأمواج، يجد هذه الأمـواج متفاعلة ومتعاقبة، ويختلف تأثيرها في صخور الشاطيء حسب قوتها، وما تحمله من شـوائب البحر وأحجاره، وعالم الفكر لدى البشر كذلك، فالأفكار تتصارع وتتداخل، وكل منهـا تـؤثر على الأخرى، وكل تيار فكري يتجاذب ويتنافر مع التيارات الاخرى، ليصار الى تأثر وتأثير بينهما.

والمتتبع للصراع القائم بين الخطاب الحداثي والخطاب الإسلامي يجد هذا بوضوح، فبينما يحاول الخطاب الحداثي تفتيت الصخور الثابتة على شواطيء الخطاب الإسـلامي، أو علـى الأقل إحداث تشقق فيها، تجد الأخير يرسل أمواجاً ارتدادية تتعاكس مع القادمة، فيبطل بعضها فلا تصل الى الشاطيء، وأخرى تضعف حتى إذا وصلت لم تكن ذات بال، ومنها مـا تتـابع وتتغذى بماء البحر فتصل بقوة تتفاوت بين موجة وأخرى، ويتفاوت تأثيرها.

وأثر الخطاب الإسلامي في الخطاب الحداثي العربي كبير، فبقدر ما يحاول الأخير استبعاد الأول وإقصائه عن الساحة الثقافية والمعرفية، بقدر ما يكون حاضراً في هذا الخطاب، وكثرة ذكرك للشيء، دليل على قوة حضوره وأثره في نفسك.

وفي المقابل تجد حضور الخطاب الحداثي في الإسلامي حضوراً متفاوتاً بتفاوت المتحدثين باسم هذا الخطاب المنظرين له، فتتصارع في الساحة الثقافية العربية ثلاثة أفكار رئيسية حول أزمة الأمة الراهنة والخروج من هذه الأزمة (ترتكز كلها حول التراث الإسلامي، لكن بينمـا يذهب السلفيون[١١٧] إلى أن "الإسلام هو الحل"، يذهب الإبستمولوجيون إلى أن " القطيعـة مـع التراث هي الحل"، في حين يذهب التجديديون إلى أن " تجديد التراث هو الحل")[١١٨].

---

[117] وهم أصحاب الخطاب الإسلامي بمختلف تياراته وأفكاره حيث يطلق الحـداثيون مـصطلح (الـسلفي أو السلفيون) على أصحاب الخطاب الإسلامي جملة ولا يقصدون بهم الوهابيون فقط. كما مر سـابقا فـي هـذه الدراسة.

[118] أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧م): دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، صـ٧٧-٧٨،المركـز الثقـافي العربي- بيروت،ط٤.

وتجتمع هذه التيارات الثلاثة في خطابين متمايزين عن بعضهما في النظر والتعاطي مـع التراث هما: الخطاب الحداثي بمختلف تياراته واتجاهاته وأفكاره التي يجمع بين مفكريها أن (كل منهم ينهل من مصدر غربي يظهر مهاراته في حداثة الاطـلاع ، وجـدة المـصطلحات وأسماء المذاهب)[119] والآخرهو الخطاب الإسلامي بمختلف انتاجاته وطرائقه الذي يجمعه أنه خطاب يعتمد على الأصول والثوابت من النصوص لينطلق منها في تشكيل نظرته وصـياغة حلوله للواقع الراهن. فكان هنالك تمايز بين هذين الخطابين، في تعاطيهمـا مـع النـصوص والتراث، فالإسلامي ينظر الى النص على أنه منشىء للمعرفة، ومنتج لهـا ابتـداء.. بينمـا الخطاب الحداثي لا يعد التراث –ومنه النص- منتجا للمعرفة ولا منشئا لها بذاته.

المطلب الأول:

نقد الحداثة

تعيش الحداثة العربية المعاصرة أزمة ملازمة لها منذ ظهورها ، فـإذا كانـت الحداثـة بنسختها الغربية تعاني من أزمات متعاقبة، كان من مظاهرها أن تم تجاوزها من قبل أصحابها لإظهار نسخة جديدة بمرحلة "ما بعد الحداثة" ثم أعقبها مراجعات أخرى فظهرت "العولمـة".. فإن الحداثة العربية مأزومة منذ ولادتها، بإقرار أصحابها، فعصر الحداثة والنهـضة العربيـة (كان عصر انحطاط مزدوج، عودة إلى آلية الماضي من جهة، ودخولاً في آلية الاستعمار من جهة ثانية)[120] فهو خطاب عاجز عن مجاراة واقعه العربي فقد (أخفق في إنتاج وعي مطابق بواقعه **وظل يكرس على مدى قرنين لضرب من الوعي الزائف بهذا الواقع آلـت بـه فـي النهاية إلى أزمته الشاملة الراهنة)**[121]. ويمكن إجمال أوجه نقد هذا الخطاب بما يلي:

أولاً : من حيث المصادر المعرفية:

إن منتقدي الحداثة العربية، أول ما يوجهونه إليها من سهام أنها فكر مستورد بكامله مـن الحضارة الغربية، ويؤيد هذا القول الحداثيون انفسهم من خلال ممارساتهم النقدية ودعـواتهم

---

[119] حنفي، حسن: حوار المشرق والمغرب، صـ٥٠٤، مرجع سابق.
[120] أدونيس: الثابت والمتحول صدقة الحداثة، صـ٢١٥، مرجع سابق.
[121] مبروك: لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا ، صـ٤٣٠، مرجع سابق.

الصريحة والمضمرة، وبمطابقتهم بين النموذج الغربي في تعامله مع الكنيسة الأوروبية، وبين ما يسعون للتعامل بموجبه مع الدين والتراث الإسلاميين[١٢٢].

وهم بذلك وقعوا في مغالطة المماهاة بين الإسلام وباقي الديانات الأخرى، فـ (رجال الدين الذين أقاموا الحكومة الثيوقراطية في ظل النصرانية المحرفة كانوا طبقة مقدسة تستمد قداستها الزائفة من ذلك النص الذي نسبوه للمسيح عليه السلام وهو منه براء)[١٢٣] وهذه الصورة غير موجودة في الحالة الإسلامية، بل تجد فقهاء المسلمين وعلماءهم لا يدعون امتلاك الحقيقة المطلقة، ولا يقولون بأنهم يتحدثون نيابة عن الله بل يعتبرون أقوالهم آراء تحتمل الصواب أو الخطأ.

ومن هنا وقع الحداثيون العرب في إشكالية أخرى؛ وهي أنهم نظروا إلى الخطاب الإسلامي وكأنه يتعامل مع التراث بكامل مكوناته على أنه مقدس،غير مميزين بين ما كان مصدره الوحي وبين ما مصدره البشر من إجتهادات ونحوه، وما دفعهم الى هذه المغالطة إلا لاجترارهم النموذج الغربي المسيحي بكامل مكوناته وإنزاله على الحالة العربية دون إجراء عمليات نقدية عليه.. مما دفعهم للقول بتجاوز التراث جملة دون تمييز اقتداء بالنموذج الغربي أيضا.

ثانياً : من حيث الإبداع والتقليد :

إذا كانت مسألة التقليد من أهم المسائل التي ينتقدها الحداثيون ويسِمون الخطاب الإسلامي بأنه خطاب تقليدي غير مبدع، فإن هذه السمة ذاتها هي ما يمكن أن يوصف به الخطاب الحداثي بنسخته العربية، فإذا كان (الإسلامي) تقليداً للماضي وامتدادا له، فإن (الحداثي) تقليد لماضٍ قريب، هو الحداثة الغربية.. والمتأمل للخطاب الحداثي العربي لا يكاد يجد لمسة ابداع واحدة بحيث يمكن تسجيلها على أنها انتاج وإبداع حداثي عربي لم يسبق اليه، فالمناهج المتبعة هي مناهج منحولة من الآخر، والأفكار هي أفكار الغرب، والأساليب تكاد تكون ذاتها، فما

---

[122] انظر جعيط، هشام (٢٠٠٧م): تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص٨، دار الطليعة- بيروت،ط١، والكلام الذي بين معكوفتين من الباحث.. بل أن أركون نفسه قد صرح في أكثر من موقع مؤتمر داعياً الى هذا التجاوز ومن ذلك ما نقله لي أحد مسؤولي المراكز الإسلامية في إيطاليا أنه وفي مؤتمر عقد هناك جاء أركون بمداخلته قائلاً : (لقد عرضت اليهودية التوراة على عقلها فأخذت منها وردت ، وعرض المسيحيون الإنجيل على عقولهم فأخذوا منه وردوا ، فآن لنا أن نعرض القرآن على عقولنا فنأخذ منه ونرد) فهذا الكلام لا يظهر للعلن دائماً ، ولكن يظهر ما هو مضمر وخفي في مشروع الحداثيين النهضوي .

[123] قطب، محمد (٢٠٠٥م): العلمانيون والإسلام، ص٤٢، دار الشروق- القاهرة،ط٢.

يعيبون به الخطاب الإسلامي هو ذات ما هم فيه[١٢٤].. فالخطاب الحداثي العربي خطاب مقلد للأصل الأوروبي ، وممارسته النقدية دليل على ذلك (فهي تستوحي أطروحاتها وتطلب لمصداقية خطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها أصولاً لها)[١٢٥].

ولعل لقائل أن يقول: إن الحداثة الأوروبية بنسختها الحالية (العولمة) أصبحت فكراً عالمياً غير مرتبط بالواقعة الأوروبية، بل هي نسخة يمكن تحميلها وتطبيقها على أي واقعة أخرى.. ولكن (**مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي ولو على شكل التمرد عليه يجعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية** لكونها لا تنتظم في تاريخها)[١٢٦] هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كان الفكر عالميا وليس له جنسية أو قومية، فإنه ينبغي على صاحب الهوية اختيار ما يلائمه من هذا الفكر وأن يكون له –كونه صاحب فكر ابتداءا- قدرة على التمييز بين المناسب من غيره، وإلا أصبح بلا هوية، صفحة بيضاء تماما مثل الطفل حديث الولادة، ومفكر يأخذ بلا قدرة على اختيار ما يناسبه هو مفكر حديث الدخول إلى عالم الفكر صفحة بيضاء خالية.

بل إن المنهج النقلي للحداثيين العرب أقعدهم عن أي إبداع أو إنتاج ذاتي فأصبح النقل والنقل فقط هو المنهج، والإبداع كل الإبداع لديهم، هو تطبيق المنقول على الموروث، فلا إبداع هنا ولا إنتاج هناك (فيبدو أن النقل عن التيارات الفلسفية في أوروبا وأمريكا قد شغلنا حتى لم يعد أمامنا فراغ نفكر فيه لأنفسنا وبطريقتنا الخاصة)[١٢٧]حتى أصبحت الحداثة العربية تسير في حذاء نظيرتها الغربية فـ(عادة ما يقول أصحاب تلك الرؤية بضرورة الانخراط في الألفية الثالثة وفي القرن العشرين قبلها عبر "الآخر – العملاق الغربي"ولكن ليس من موقع ندية ما، وإنما عبر "الدخول في حذائه" حد تعبير أحد مفكريها شارل مالك)[١٢٨] بل إن هذا الحداثي يقف وقفة إجلال وإكبار للآخر الغربي، ووقفة احتقار وامتهان واستصغار لذاته مقابل ذلك العملاق (كالفلاح الفقير الذي يقف خجلاً بنفسه أمام الغني الموقر يقف مثقفنا العربي أمام نظيره الغربي، وهو يكاد يتهم نفسه ويعتذر عن شكله غير اللائق، ولغته غير الحضارية،

---

[124] يقول الجابري: (يقتبس العرب جميعاً مشروع نهضتهم من نوع الماضي إما الماضي العربي والإسلامي ، وإما "الماضي والحاضر"الأوروبي ، وإما التجربة الروسية أو الصينية أو.... والقائمة طويلة)، انظر الجابري: نحن والتراث، ص٢٣، مرجع سابق.

[125] الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص١٦، مرجع سابق.

[126] نفس السابق.

[127] محمود: تجديد الفكر العربي، ص٢٦٦، مرجع سابق.

[128] تيريني: بيان في النهضة والتنوير، ص٦٢، مرجع سابق.

ودينه المتخاف، ويستحسن المثقف الغربي منه هذا الموقف فيساعده على الغوص فيـه أكثـر حتى ليكاد يلعن نفسه ويخرج من جلده لكي يصبح حضارياً أو حداثياً مقبولاً)[١٢٩]،فهذا الحداثي بهذه الصورة السائر في حذاء الآخر الغربي، المحتقر لنفسه مقابله، هل يمكن أن يبدع فكـراً؟ أو يخرج الأمة من مأزقها الحضاري؟ أليس هو ذاته أحد أسباب وأعمدة هذا المأزق؟

فالتجديد الذي تحتاجه الأمة اليوم (لا يعني الانفصال عن التراث والتنكر للقديم، فليس كل قديم سيئاً، كما وليس كل جديد حسناً، فكم من قديم نافع كل النفع.. وليس من التجديد في شيء التبرم بكل قديم وفتح الذراعين لكل جديد)[١٣٠] فقد رمى الحداثيون العرب، إلى رفض كل قديم -وإن بدرجات متفاوتة- حتى قال في حقهم شاعر الهند محمد إقبال: (إن الكعبة لا تجدد بجلب حجارة لها من أوروبا)[١٣١].

والمفكرون الإسلاميون يرفضون الحداثة بما تحمله من معاني التبعية والتقليـد وعبوديـة البشر، ولا يرفضونها بمعنى التقدم العلمي والاقتصادي والتقني والسياسي، فـ(من ذا الذي لا يريد التقنية؟.. لكن السؤال: هل هذا هو ما ستحمله الحداثة إلينا إذا مـا ألقينـا أنفـسنا بـين أحضانها مسلّمين مستسلمين؟ أم سيبقى ذلك كلّه حكراً للـدول الكبـرى والـشركات متعـددة الجنسية ليقدم لنا ما تحتاج أن تصدره الحداثة إلينا إمعاناً في نهب ثرواتنا، وإلحاقاً لنا كقـوى "حداثة" تابعة؟)[١٣٢] فالحداثة العربية لن تؤدي إلى النتائج التي ترجوها في إحداث انقلاب فكري على الساحة العربية، لأن التغيير الجذري لن يأتي من الخارج، إلاّ بفعل عوامل داخلية ذاتيـة تؤهله ليتسرب إلى صميم الذات فيحيلها شيئاً آخر غير ما هي عليه ابتداء، كالجسم الـضعيف عديم المناعة، تجد الجراثيم طريقا وموطناً لها فيه بيسر وسهولة، خلاف الجسم الصحيح، أما إذا أردنا إحداث تغيير في واقع الأمة فإن هذا التغيير لن يتم إلاّ بأدوات ذاتيـة، منطلقـاً مـن الذات متواصلاً معها، مستشعراً لاحتياجاتها ونواقصها، مبتغياً تغييرها وتحسين ظروفها، فيجد لها مخرجاً يغير هذا الواقع، فالحداثة بصورتها العربية الراهنة تخالف (سنن التغيير مخالفـة صريحة يكفي أن نلحظ أن التغيير بمعناه الإيجابي والنهضوي لا يتم بالتبعية ولا سيما إذا كان

---

129 أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، صـ٢٤، ترجمة هاشم صالح، مرجع سابق.
130 القرضاوي: خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، صـ ١٣٠-١٣١، مرجع سابق.
131 نقلا عن السابق نفسه.
132 شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي، صـ٣٨-٣٩، مرجع سابق.

السيد يريد منك أن تبقى متخلفاً وضعيفاً حتى لا تشكل منافساً أو خطراً)[١٣٣] فالحداثة المستوردة تحدث تغييراً ولكن بالمعنى السلبي الانتكاسي، أي التقدم إلى الخلف، فيكرس التبعة والاستعباد.

ثالثاً : من حيث المعرفة بالتراث:

كثير من الحداثيين الذين تعاطوا التراث وتكلّموا في نصوصه وثوابته سواء ما كان منه وحيا أو ما كان بشرياً، إنما حصلوا معارفهم وعلومهم عن التراث من خلال المصادر الغربية، من المستشرقين الذين بحثوا في تراثنا من أمثال: جولدزيهر، شاخت، رينان،هنري كوربان..وغيرهم، أو من الموسوعة البريطانية فيما تتحدث به عن الإسلام وبعض المواد والمصطلحات فيه، فكثيراً ما يحيل هؤلاء الباحثون إليها مرجعاً ومستنداً لأقوالهم ولتشكيل أفكارهم عن الإسلام والموروث نفسه، وفي هذا ثلمة كبيرة في جدار الحداثيين الفكري، فإنك إذا أردت التعرف على فكر ما، عليك الرجوع إلى مصادره، لا تأخذه من مصادر منافسة إن لم تكن معادية[١٣٤]، وكثير من أقوال الباحثين الغربيين عن الإسلام والتراث، أخذها الحداثيون العرب مسلّمات فكرية وبنوا عليها مواقفهم.

وهذا لا يحتاج إلى كثير بيان وتدليل، فإن قراءتك في أي كتاب لكثير من هؤلاء الباحثين تجد هذا واضحاً[١٣٥] وخذ مثلاً: زكي نجيب محمود الذي يعد أكثر التصاقاً بالتراث من غيره فهو أديب تعلم الأدب العربي ومارس الكتابة الروائية والقصصية، وصاحب قلم أدبي جميل، عندما أراد أن يدرس أثر الشيعة في الفكر الإسلامي قال:(معتمدين في تقديمها بصفة

---

[133] السابق نفسه، صـ ٤٥.

[134] ونحيلك في هذا الصدد إلى الدراسة التي كتبها إدوارد سعيد حول الاستشراق في كتابه الموسوم (الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق) وهو كتاب وضعه كاتبه باللغة الفرنسية وترجم إلى الإنجليزية ، وأثار ضجة واسعة في الأوساط والمؤسسات الاستشراقية في الغرب، خاصة وقد كتب بلغاتهم، وقد رد عليه مجموعة من المستشرقين المعاصرين من أمثال مكسيم رودنسون وآخرون، في كتاب ترجمه هاشم صالح (الاستشراق بين دعاته ومعارضيه) وهو بمثابة مجموعة ردود حول كتاب ادوارد سعيد، وترجم كتاب ادوارد سعيد إلى العربية د.محمد عناني، وينصح بقراءته، علماً بأن مؤلفه هو حداثي المنهج أبعد ما يكون عن الخطاب الإسلامي، قام بقراءة الاستشراق كظاهرة بآليات الغرب ومناهجهم متبعا المنهج البنيوي، مبينا الدافع الاستعماري، ونسق الصراع بين الحضارتين الشرقية والغربية، وكذا كانت قراءته مطابقة للواقع -من وجهة نظر الباحث- كثيراً، ويتجلّى ذلك من خلال ردود المستشرقين عليه، حيث ردوا بكيل الاتهامات والأحكام العامة، ولم يفنّدوا آراءه تفنيداً علمياً موضوعياً، بل كان هجوما (أيديولوجياً) افتقر للكثير من الموضوعية والانصاف فليقرأهناك لمن رغب..ادوارد سعيد ، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع- القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦م.

[135] خذ مثلاً محمد عابد الجابري الذي تصدى لنقد العقل العربي مبتدئاً مشروعه بنقد التراث، تجد ذلك واضحاً، واقرأ -إن شئت- رد (جورج طرابيشي) عليه والذي يبين مدى ضحالة معرفته بالتراث، ويبين كذلك مصادره المعرفية والمرجعية لكتبه التي هي غربية بحتة من أمثال كانط وهيدغر وغيرهما من مفكري الحداثة الغربية.

أساسية على كتاب "تاريخ الفلسفة الإسلامية" تأليف: هنري كوربان، ترجمة: الأستاذ نصير مروة وحسن فبيسي)[١٣٦] ويكفي ذلك دليلاً على المعرفة المغلوطة بالتراث لأخذه من مصادر غير أصيلة فيه، بالرغم من تفاوتهم بذلك، إلاّ أنهم جميعاً متأثرون بما قاله الغرب عن الإسلام وتراثه، مما ينعكس على إنتاجهم ومواقفهم.

رابعا : من حيث الأيديولوجيا[١٣٧] :

إن من أكثر ما يعيبه الحداثيون على الخطاب الإسلامي بأنه خطاب أيديولوجي، وأكثر ما يعلنون هم عن خطابهم بأنه خطاب مفتوح، وأن بناه غير مغلقة، تستوعب الجديد وقابلة للنقد والتعديل والتغيير، وإذا كان الخطاب الإسلامي يتهم بأنه خارج الزمان، فإن الحداثي يتعامل مع قيم الحداثة ومناهجها على أنها خارج الزمان، فانطلاقة الحداثة كانت ثورة على الأيديولوجيا وعلى النظم السلطوية، فإنها (بدأت فكرة وانتهت أديولوجيا)[١٣٨] فانتهت لتتماشى مع المبدأ الذي ثارت عليه.

وإذا كانت **الأيديولوجيا تعني فيما تعنيه مجموعة من القيم والمعايير تنتظم في سياق واحد تخضع الأفراد والأفكار تحت سطوتها**، وهي تقع خارج الزمان والمكان فيخضعان لها ولا تخضع لتغيرهما، وتنتقل هذه القيم والمعايير إلى اللاوعي الإنساني فتصبح قيما لسلوك الناس وأفكارهم، فتستحيل روحاً تسري داخل الوجدان، تستجيب لتوجهاتها الجوارح، فهي دين يؤمن به صاحبه ويتوجه به[١٣٩] محاولا فرضه على الآخرين، محيلين إياها إلى نموذج خارج التاريخ والجغرافيا.

وبتطبيق هذا المفهوم على الحداثة، تجدها أيديولوجيا متكاملة شمولية تقع خارج الجغرافيا والتاريخ، يحاول أصحابها فرض نموذجها على الآخرين، وهي روح تسري في وجدان أصحابها على اختلاف مشاريعهم وتعدد نظراتهم، ويتّضح ذلك من خلال الممارسات العملية لهم.

---

[136] محمود: تجديد الفكر العربي، صـ١٠٩، مرجع سابق.
[137] الأيديولوجيا: أي المعتقدات والقيم العليا المحركة للسلوك والأفكار.
[138] بلقزيز: العرب والحداثة، صـ٢٧، مرجع سابق.
[139] عند القول (أيديولوجيا إسلامية) يقصد بها الدين الإسلامي بما يحمله من منظومته القيمية والمعيارية تنتظم الأفراد والجماعات وفقها، وكذا يقال عن أي أيديولوجيا أو دين آخر حتى حملت (الأيديولوجيا) مفهوم (الدين) عند البعض.

والحداثة في أصل وجودها ممارسة فكرية ومحاولة تقدمية ولم تكن مشروعاً مكتملاً كمـا آلت إليه فيما بعد، فقد (استحالت من مشروع مفتوح وتجربة مشروطة تاريخياً ومعرفياً إلـى أنموذج مكتمل ومجاوز لأي شرط، وجاهز للاشتغال في أي سياق)[١٤٠]،وإن أجلت نظرك فـي مشاريع الحداثيين فإنك تجد نفسك أمام (ضروباً من النشاط قد **يخيل إليك أنها أشتات متنـاثرة لا وحدة فيها ولا رباط، لكنك ما أن تنظر إليها على صورة مبدأ شامل ومحور جامع حتـى تجدها قد تجمعت و أنها خطوات سائر واحد**.. ما دامت الروح السائدة فيه هي نفسها الـروح التي تسود العصر كله)[١٤١].. مما جعل بعض الحداثيين يقولون بأخذ الحداثة جملـة أو تركهـا جملة فلا انتقاء ولا اختيار فأصبحت الحداثة مشروعاً ناجزاً وفكراً متكاملاً وأنموذجاً جـاهزاً للتطبيق يقع خارج التاريخ.

بل أصبحت الحداثة -في نظر أصحابها- مشروعا مقدسا -بما تحمله الكلمة من معنـى- تبذل في سبيله المهج والأرواح، ويجبر الآخر للانصياع له إمـا قناعـة وبمحـض إرادة، أو يفرض بقوة السلاح[١٤٢] العسكري إن لم تفلح جهود الإعلام والممثلين الفكريين النائبين عنه في الساحة العربية فهي منهج فكري(ينبغي للجميع الخضوع له بممارسـة هـذا النقـد)[١٤٣] بـل أصبحت تتحدث عن لاهوت جديد في الساحة الفكرية العربية، لأن الحداثة -بمختلف اتجاهاتها وأنماطها وصورها- (تبنت ثالوثاً مقدساً يجمع الحرية والاشتراكية والوحدة التي تشكل غايـة طموحات المواطن العربي المعاصر)[١٤٤].

مدعوون جميعاً لإعادة تربية الجيل القادم وتنشئته -إن لم نستطع أن نفعل ذلك بجيلنـا- على هذا المشروع وتقويمهم وفقه ليصبحوا حداثيين فطرة، وروح الحداثة تسري في دمـائهم مؤمنين بها متمرسين عليها[١٤٥]، فهي مشروع أيديولوجي شامل متكامل، يظهر منطوق خطابه أنه يريد ممارسة حرية في النقد والفكر، بأساليبه المنهجية التي يدعي فيها اتباع الحياد، ويخفي

---

[140] مبروك، علي (٢٠٠٧م): ما وراء تأسيس الأصول مساهمة في نـزع أقنعـة التقـديس، ص ـ ٢٤٠–٢٤١،رؤية للنشر- القاهرة،ط١.

[141] محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ـ٢٣٨، مرجع سابق.

[142] وما الحروب الأخيرة في العراق وأفغانستان وخاصة حرب الخليج الثانية عام ٢٠٠٣م التي أعلـن فيهـا زعيم الحداثة السياسي الرئيس الأمريكي آن ذاك بأنه يريد أن يفرض الحرية على أهل هذه المنطقة متجـاهلاً إرادة ورغبات السكان الأصليين فيها إلا دليل على ذلك.

[143] الزين، محمد شوقي (٢٠٠٢م): تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربـي المعاصـر، ص ـ ١٩٣، المركز الثقافي العربي- بيروت، ط١.

[144] إسماعيل، محمود (٢٠٠٥م): في نقد حوار المشرق والمغرب بين د.حنفي ود.الجابري، ص ـ٥٢، رؤية للنشر- القاهرة، ط١.

[145] انظر في هذا الصدد وهذه الدعوة: الحمد، تركي: من هنا يبدأ التغيير، ص ـ ١٣١–١٣٢، مرجع سابق.

وراء خطابه غاياته التوسعية ونظرته للهيمنة، وهو خطاب ضال -حسب سـيد قطـب-[146]، مولد للإرهاب، سبب للعنف والتعصب -حسب منير شفيق-[147]، وهو ذات الوضع الذي عانى منه الإنسان الحداثي قبل نشوء الحداثة، فعالم اليوم ينتظر حداثة جديدة مختلفة تماماً عن تلـك الحداثة القائمة اليوم، حداثة قيمها إحترام إنسانية الإنسان على إختلاف عرقه وجنسه، تنظـر الى الكون نظرة تعايش لا صراع، تسعى الى العالمية وليس لعولمة التنط الأمريكي اليوم.

خامساً : الأهداف والغايات :

الخطاب الحداثي ليس ممارسة فكرية فحسب، وليس نقداً لأجل النقد -وإن كان في بعضه هو كذلك- بل هو خطاب له غايات وأهداف، ولأصحابه أغراض وحاجات يهدفون الوصـول إليها؛ فالحداثة تهدف إلى استبعاد البعد الغيبي (الميتافيزيقي) من الحيـاة الفكريـة العربيـة، وإضفاء البعد الإنسي (البشري) على جميع مكونات الموروث والواقع معـاً، ومـا ذلـك إلا لغايات نزع القيود، وفتح الأبواب أمام العقول ليقول كل من شاء ما شاء، وليقبل ويرفض من الموروث ما يحلو له.

فالغيب -في نظرهم- (وهماً اخترعه الإنسان ولا بد من زواله مع تقدم العلم والعقل، لأن استمراره يشكل عائقاً أمام الحرية والعقلانية والإنسانية)[148]، وهو في الوقت ذاته يهدف إلـى تحقيق سيطرته وفرض هيمنته على الخلق وعلى الكون سـاعيا لإخـضاع الـدول للمركـز الأوروبي الغربي الأمريكي، فهو استمرار للاستعمار –حسب منير شـفيق- يفـرض نمطـه الحضاري على الدول الأخرى، فيؤمن تبعية ثقافية وحضارية، من مستلزماتها تحقيق التبعيـة السياسية[149]، فتتحصل أهدافه من خلال (السيطرات الثلاث التي يقوم عليها نظام العولمة فـي ممارسة تعقيله الأداتي.. أولاً في كون سيطرته الاقتصادية تحصره في نطاق المنفعة المادية، وثانياً في كون سيطرته التقنية تحصره في نطاق الفعل الإجرائي، وثالثاً في كـون سـيطرته الاتصالية تحصره في نطاق المعلومات البعيدة ولا تخرج بها إلى رحاب فـضاء المعروفـات القريبة)[150]. فهذه النزعة للهيمنة والسيطرة يمارسها الحداثي العربي بدراساته، لتهيئة المنـاخ

---

[146] قطب، سيد (٢٠٠٩م): مقدمة الظلال منشورة في كتيب صغير: الحياة في ظلال القرآن، تقديم عبـد الله عقيل، صـ٤٣-٤٦، دار المأمون- عمان،ط١.
[147] انظر شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي، صـ٥٢، مرجع سابق.
[148] ريان: الحداثة والنص القرآني، صـ٢٦، مرجع سابق، واصفا حال الحداثيين من الغيبيات.
[149] شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي، صـ٢٨-٢٩، مرجع سابق.
[150] عبد الرحمن: روح الحداثة، صـ٨٤-٨٥،مرجع سابق.

والأجواء العربية لتؤول في النهاية للتبعية للغرب بحداثته، فهو خطاب يهدف لغايات واضـحة في نظر أصحابه.

ولقد استبدلت كثير من مراكز الدراسات الغربية المعنية بدراسات الشرق الأوسط، بالباحث الغربي، حامل القومية والجنسية الغربية الأوروبية، باحثاً من ذات الشرق ليقوم بهذه الدراسات وإعدادها، مما جعل ممارسة الفكر الحداثي على الساحة العربية مادة للكسب، فأصبح هـدف بعض الحداثيين العرب من جراء أبحاثهم الكسب المادي، وهذا ما أطلق عليه (ادوارد سـعيد) مفهوم (الاستشراق الجديد)، وقد انعكس هذا البعد التجاري الاستثماري على دراسات هـؤلاء (المستشرقين الجدد) فكثير من دراساتهم يعوزها الحياد، ويطغى عليها الجانب النفعي، فـأراد أصحابها الوصول إلى الكسب المالي، فانعكس سلباً على دراساتهم والتزامهم الحياد العلمي[١٥١]، وعلى صلاحية فكرهم ليكون مشروعاً لنهضة الأمة.

سادساً: من حيث الأسلوب:

الخطاب الحداثي العربي يعتمد أسلوب الخداع والتلاعب بالألفاظ والمراوغـة والاختبـاء خلف العبارات الموهمة، والأفكار الملتبسة، فهو يبني ويهدم في آن، ويرفع ويخفض، ويعلـي ما انتقصه من قبل، وينقض ما ثبته وهكذا دواليك.

فأحياناً يوهمك بأنه منتمٍ للتراث حريص على الأصالة بانٍ للهوية ، ومرة أخـرى تجـده داعياً للقطيعة، منتم للغرب بكل مكوناته، فإذا كان خطابه موجهاً لبني فكره من الحـداثيين، أو بلغة الغرب وأبنائه، كثيراً ما يميل إلى الوضوح بإعلان انتماءاته، وأنه ابـن الغـرب فكـراً ودعواته تكون أكثر جرأةً وصراحة، أما اذا خاطب بني قومه بلسان العرب ولغتهم، فإنه يميل إلى المراوغة محاولاً إبعاد تهمة التغريب والاستعمار من جهة، وأحكام التكفير والتفسيق عـن نفسه من جهة ثانية. فهو أشبه ما يكون بمن يعاني انفصام الشخصية، كمن يرتكب جرماً معيباً يحاول الالتواء والالتفاف لإخفائه، وإن اضطر لإظهاره يحاول التخفيف من حدته ومن شـدة هذا الجرم.

---

[151] انظر انجلوا وسينوبولس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، ص ١٠٥، ترجمة هاشم صالح. ورودنسون، مكسيم (٢٠٠٠م): الإستشراق بين دعاته ومعارضيه، ص ٧٢-٧٣، ترجمة هاشـم صـالح، دار الـساقي- بيروت،ط٢.

ولعل الذي جعل الحداثي يلجأ إلى هذه المراوغة، رغم ما لديه من إمكانات وما هو مفتوح أمامه من فضاءات، هو انحصار مشروعه أمام تقدم المشروع الإسلامي، فأراد الهروب من هراوات الإسلامي بإطلاق أحكام التكفير والردة ونحوه.. فلجأ إلى استخدام أسلوب المراوغة والالتواء لعدم قدرته على الوضوح هروبا من المواجهة، وهروبا من العزلة الاجتماعية فيلبس ألفاظه ألبسة موهمة، فتجد الحداثي المتأخر أكثر مراوغة من سلفه المتقدم، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن أسلوب (المراوغة) يتوافق مع مناهج الحداثيين الفكرية، ونظرتهم إلى النصوص الإبداعية، بأنها نصوص حمالة أوجه لا يمكن القبض على معناها، محاولين ممارسة لعبة الكتابة على هذا الشكل الملتوي المتلاعب بالعبارات لتكون نصوصا إبداعية، مما جعل بعض الباحثين يحتار في تحديد فكر بعضهم، فمنهم من حكم على بعضهم بأنه باحث تراثي إسلامي، بالرغم من كونه رائداً من رواد الفكر الحداثي ولا يخرج عن مدرستهم[١٥٢]. فهم يمارسون لعبة الكتابة، ومحاولة الخداع، وهذا يقتضي من القارئ لفكرهم وكتاباتهم مراعاة ذلك عند ممارسته للقراءة مع هذه الممارسة للكتابة من قبل أصحابها.

سابعاً : القول بلا عمل:

من الانتقادات الموجهة للخطاب الحداثي العربي المعاصر، أنه خطاب يعتمد القول بلا عمل، والنقد بلا فعل مرادف له على الأرض، فرفع من شأن العقل وأحط من شأن العمل ، فالحداثة في نسختها العربية أكثرت من النقد والكلام، ولكنها لم تقدم مشروعاً عملياً، ولم تساهم في بناء حضارة أو إنتاج حرف وإقامة صناعات.

حيث بنت الحداثة العربية مشروعها على أن النظر والبناء الفكري ينتج العلم التقني والتقدم الحضاري، فقرأوا الحداثة الغربية على أنها إنتاج فكري تبعه التقدم التقني حيث أزال الفكر العقبات أمام العقل المانعة له من العمل، فانطلق بعد ذلك بحربه مع الطبيعة والكون فأنتج المعارف والتقنيات، فاعتنى الحداثيون العرب بالكلام والنظر متوهمين عوائق فكرية تقف أمام العقل العربي للإبداع واللحوق بالحضارة، فاصطنعوا خصماً فكرياً مشكلاً حواجز

---

[152] ومنهم على سبيل المثال من يرى في الجابري وزكي نجيب محمود وغيرهم، أنهم ليسوا حداثيين وإنما من أصحاب الفكر الإسلامي، ومن ذلك ما حكم به (أحمد محمد دغمش) على مشروع حسن حنفي ناسفاً له وكائلاً له الإتهامات، بينما امتدح مشروع الجابري واصفاً له بالموضوعية بل يذهب إلى أن (الحق والعدل يقتضيان الإشادة به وبفكره النير وفيما حاور به دلالة على تقاربه الكبير مع العقل والفكر الإسلاميين) في كتاب حوار المشرق والمغرب، صـ ٣٥٠، وما ذلك إلا لسطحية النظر وعدم تعمق البحث، وعدم قراءة ما يخفيه ويحجبه هؤلاء خلف البنى اللفظية لعباراتهم.

ترسانية ضخمة أمام العقل متمثلاً بالفكر الديني، فأخذوا يحاربونه بمعارك كلامية لا متناهية، غير ملتفتين لميدان العمل.

ولكن الحالة العربية -بفكرها الإسلامي- لا يوجد فيها عوائق تراثية تقـف أمـام العقـل العربي تحول بينه وبين العمل والإبداع، وإن كان من حاجز أمامـه فلـيس هـو الخطـاب الإسلامي، فهو خطاب مشجع للإبداع داعياً للعمل، ولكن الحاجز يتمثـل بالـسلطة الـسياسية الجاثمة على الدول العربية والإسلامية، والتي هي صنيعة الحداثة الغربية بنموذجها السياسي، التي لا تريد إبداعاً ولا تفكيرا، وإنما تريد قطيعاً يسير خلف راعيه المستأجر فلا تلتفـت ولا ترفع رأساً هذا من جهة، ومن جهة أخرى بالأوهام والخرافات المترسبة في عقول فئـة مـن المجتمع العربي، تعود إلى التقاليد البعيدة عن مبادئ الدين ومفاهيمه، فآثر الحـداثي العربـي خوض معركته في ميدان مصطنع غير حقيقي متناسياً الميدان الحقيقي متوهما النصر السهل، مزوداً بالدعم من الخصم الحقيقي المغيب عن النظر متعمداً، وما ذلـك إلاّ بـسبب اجتـراره للتجربة الغربية، دون مراعاة لخصوصية تربته الشرقية ومكوناتها الفكرية والحضارية، فغرق في (الهرطقات) ونسي ميدان الأفعال تاركاً إياه لخصومه المفترضين الـوهميين وللخـصوم الحقيقيين الغائبين أو المغيبين.

فهذا الفكر وإن كان يطالب خصمه الإسلامي ويعيب عليه عدم تقديم مشاريع لأفكاره، إلا أنه نفسه لم يقدم مشروعاً خاصاً به من إنتاجه، أي إنتاج عربي حداثي، فهو ينظر إلى نفـسه وفكره أنه امتداد للأصل الغربي، فمشاريعهم هي ما لدى الغرب، ونماذجهم المقدمة هـي مـا أنتجه الغرب، فلا وجود –حسب اطلاع الباحث- لمشروع حداثي عربي خاص، ليس مجتـراً من النموذج الغربي.

ثامنا: الانتشار والانحسار:

إذا تحدث الحداثي العربي عن انتشار الحداثـة، فإنـه يـشير إلـى ثـورة المعلومـات والاتصلات، وإلى انتشار التقنية وأنها تغزو كل بيت، متناسياً أن هذه الأشـياء ليـست مـن إنتاجهم العربي وإنما هي إنتاج الآخرالغربي، إلا إذا كانوا يعدون أنفسهم جزءا منه وامتـدادا له. وكذا فإن انتشار التقنية والتكنولوجيا لا يستلزم ضرورة انتشار الفكر المنشئ لها، فعنـدما تستخدم السيارة أو الطائرة، حتى عندما نستورد طريقة صنعها وتصنعها في بلـدك لا يعنـي

ضرورة أنك تأخذ المنهج النقدي الذي ثار على الكنيسة، مقصيا لها عن الحياة، فنحن نستورد الآلة بمعزل عن معتقد صاحبها ومنهجه الفكري.

ومن هذا الربط والتماهي بين السلعة وفكر المنتج لها ذهب بعض الحداثيين إلى القول بانتشار الحداثة وأنها تيار جارف لا يمكن الوقوف بوجهه[١٥٣]، بينما عندما نظر آخرون إلى الفكر مجرداً عن السلع والتقنية وعرضوه على ميزان النقد ذهبوا إلى أن فكر الحداثة العربية في انحسار وتراجع، لأنه لم يتغلغل إلى الوعي العربي فهو ما زال متمسكاً بقيمه ودينه وتراثه.

بل ذهب آخرون إلى أن الحداثيين العرب يعيشون في غربة حقيقية باحثين عن سبب هذه الغربة، فوجدوه (بسبب نفس المصطلح النقدي المستخدم في تربة غير تربته، وهو إن دلّ على شيء إنما يدل على الخصوصية الحضارية التي ينتمي إليها المصطلح)[١٥٤] فاستخدام مناهج الآخر لتطبيقها على الذات ساعد على انحسار هذا الفكر وعدم انتشاره.

ومما ساعد على الانحسار أيضاً أن هذا الفكر الحداثي فكر إقصائي، رفض الآخر (الإسلامي) بقدر ما أعلن أنه يفتح الأبواب، ونظر إليه نظرة دونية وباحتقار بقدر ما أعلن عن المساواة، فكان تطبيقه للمبادئ النظرية مناقضاً تماماً لمنطوقها، فـ(الواقع العياني الذي عرفته مجتمعات الحداثة التي هي أكثر تنكراً للآخرين حتى لو قرر القانون أو الدستور مبدأ المساواة، فالاحتقار والتشويه اللذان يتعرض لهما "آخرون" كثيرون. تتجاوز أشكال التهميش ليدخل في نطاق التمييز الذي تقوم به العنصرية والعليانية والإلغائية أو الإقصائية)[١٥٥] فالخطاب الحداثي العربي يقع خارج سياق التاريخ العربي، محاولا الزراعة في غير تربته فأصابه الانحسار والجمود.

فوائد الخطاب الحداثي وإيجابياته:

ومما يظهر أن لهذا الخطاب فوائد لعل من أهمها تحريك الساحة الفكرية العربية، بعد أن أصابها الجمود والخمول فترات طوال، فساعد ظهور هذا الفكر على تحفيز العقل العربي والإسلامي لإعادة النظر والممارسة الفكرية والإنتاج، لمواجهة الوافد الجديد الذي هاجمه

---

153 انظر: الحمد: من هنا يبدأ التغيير، ص١٨٣–١٨٦، مرجع سابق.
154 باره: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب العربي المعاصر، ص٣٦١–٣٦٢، مرجع سابق.
155 شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي، ص٦٢، مرجع سابق.

بحرب لا هوادة فيها، فحفز الذات للانتفاض من جديد بعد الوقوف للمراجعة وإعـادة النظـر والتأمل والإعمال العقلي محاولا إنتاج حداثة إسلامية تلائم الواقـع، وفـق القـيم والأخـلاق الإسلامية الأصيلة.

ومن فوائد هذا الخطاب تحفيز العقل العربي ليناقش مشاكل العصر، ويبحث عن إجابـات لها، وكذا إحداث تغيير في مناهج البحث والدرس عند أهل الشريعة وطلبة العلوم الـشرعية، وخاصة لدى مناهج تدريس العقيدة وعلم الكلام، وكذا علم الأصول، وتوجيه الطلبة لمناقشة ما يطرح على الساحة الفكرية من مشكلات جديدة، فالسابقون قـدموا حلـولا لقـضايا زمـانهم ومشكلات عصرهم فأبدعوا أيما إبداع بلغة عصرهم ومفاهيمه، وحداثة اليوم أثارت مشكلات تتعلق بزماننا وجب على الإسلامي تقديم إجابات وحلول لها ليعيش عصره لا عـصر آبائـه وأجداده، ليقدم لدينه من الإحياء ما قدمه سلفه بمخالطتهم لعصورهم وأزمانهم، وكـذا تحفيـز العقل المسلم ليبدع متحررا من كثير من القيود المتوهمة، كما أبدع سلفه من علماء المـسلمين من أئمة المذاهب ونقاد الحديث وجهابذة الأصوليين.

المطلب الثاني:

نقد الحداثيين للخطاب الإسلامي:

الخطاب الإسلامي في الواقع العربي الإسلامي المعاصر خطاب الجماهير والمحرك الرئيسي على الساحة العربية اليوم، وما ذلك إلا لأنه ينطلق من الدين وثوابته التي هي المكون الأساسي لوجدان أفراد المجتمع المسلم، حتى لقد أصبح واضحا (لكل ذي عينين أن تأثير الإسلام على كل أصعدة الوجود الفردي والجماعي، كان دائما ثابتا عميقا مستمرا حتى يومنا هذا)[١٥٦] ولهذا السبب فإن الخطاب الإسلامي –بما يحمله من قيم ومفاهيم- واجه انتقادات عدة منها:

أولاً: إنه خطاب يهتم بالله ويغيب الإنسان:

مما ينتقد به الخطاب الإسلامي أنه يقوم على بيان حقوق الله، ويغيب الإنسان من ساحته غيابا شبه تام، وذلك عبر تاريخه الطويل الممتد من بداية الدعوة الإسلامية وإلى يومنا هذا، بل إن خطابه المعاصر هو أكثر إقصاء للإنساني، وحضورا للإلهي، فإنه يقال من شأن

---

156 أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، صـ١٨، مرجع سابق.

الإنسان كقيمة عليا بذاته في الحياة، ويعلي من شأن الإله فيها، (إن حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان بل على تقديس الله، وفي أن مجتمعاتنا المعاصرة ليست مجتمعات إنسانية، بل وفي أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية)[١٥٧] حتى إن الباحث في التاريخ الإسلامي يجد إضاءات النزعة الإنسية فيه قليلة مقارنة بالتاريخ الطويل ذي الاهتمام بالنزعة اللاهوتية (فالفلسفة الإنسية كانت قصيرة العمر في الساحة العربية الإسلامية)[١٥٨]، فإن هذا الفكر قام معتمدا الأسطورة والغيب مبتعدا عن خطاب العقل والواقع الذي يعيشه إنسان اليوم.

والمتأمل في هذا الخطاب يجده متعدد التيارات والاتجاهات، فبعض اتجاهاته يغيب الإنسان تماما من فكره، فهو منشغل بالله، بالذات الإلهية وبصفاتها، تاركاً أمور الحياة البشرية لبني البشر، مطبقا –في واقعه المعاش فكريا- مبدأ:"ما لله لله، وما لقيصر لقيصر" منخرطا في تفاصيل صفات الذات الإلهية، مشتغلا بتوحيد الأسماء والصفات، متناسيا توحيد الألوهية والربوبية وتحكيم الشريعة على أرض البشر، وذلك خلافا للخطاب الإسلامي نفسه.

وتيارات أخرى كان مشروعها متمثلا بتربية الذات وتزكية النفس، والاتصال بالله طريقا للحل فغرقت بالذات الخاصة، وتجاهلت الذات الجمعية للأمة، فلم تقدم مشروعا للإنسانية بل اعتمدت على الذات الفردية.

وتيارات أخرى جمعت بين الفرد والجماعة، وبين النظر والعمل، فكان خطابها إسلاميا جامعا، وهو موضع الخلاف مع الخطاب الحداثي، حيث أطلق عليه (الإسلام السياسي) بما يقدمه من أطروحات ومشاريع، تجتر التراث والنصوص –حسب تعبير الحداثيين- محاولة اقتباس النموذج منها، لتطبيقه على الواقع، معتبرة أن (الله) هو محور الكون والوجود، وأن (الإنسان) هو محور الحياة بموجب الاستخلاف الإلهي له على الأرض، وتسخير باقي المخلوقات لتهيئة حياته عليها.. فهذه التيارات لا ينطبق عليها هذا النقد الموجه للخطاب الإسلامي، فهذه تيارات مشاريعها إنسية، معتمدة فيها على الإلهي (الوحي) في تكوينها، غير متجاهلة للتطبيق البشري الإنسي.

---

[157] حنفي، حسن: دراسات إسلامية، صـ ١١٠-١١١.
[158] أركون، محمد (١٩٩٧م): نزعة الأنسنة في الفكر العربي، صـ ٦٠٥-٦٠٦، ترجمة هاشم صـالح، دار الساقي- بيروت، ط١..والذي بين معكوفتين من الباحث.

ثانيا: خطاب تقليد لا إبداع فيه:

فهو خطاب يجتر الماضي، وينبش القبور بحثا عما يحيي الواقع، ويصلح حال المجتمع والأمة، خطاب ليس فيه إبداع إلا بقدر ما في المقابر من أحياء، وليس فيه إنتاج فهو اجترار وتقليد، فلا جديد ولا ابتكار، وهو خطاب (يعنى بالمعلوم لا بالمجهول، وتسيطر عليه نزعة التلقين لا نزعة الاكتشاف، ونزعة القبول لا نزعة التجاوز)[١٥٩]، وهو يكرر الماضي آلاف المرات فيميل (إلى الدوران فيما قالوه وما أعادوه ألف ألف مرة.. فكلما مات مؤلف لبس ثوبه مؤلف آخر وأطلق على مؤلفه اسماً جديداً)[١٦٠]، وهو خطاب منغلق على ذاته يضع الحواجز على العقل ويضيق الأفق (**بفرضه الحجر على الفكر في دوائر مغلقة من الممنوع والحرام**)[١٦١] وهو خطاب يقف عند الماضي لا يتجاوزه (وهو في الأعم الأغلب منهج **خطابي يمجد الماضي بمقدار ما يبكي الحاضر**)[١٦٢] متناسيا أن الماضي قد مات، وأن نبش القبور من إضاعة الوقت في المهملات، فالماضي لا يصلح للأحياء.

فهذا الخطاب يمثل خطراً على الواقع العربي ويعيده إلى عصور التخلف والجمود فلا إنتاج ولا إبداع **فهو (ارتداد نحو قرون وسطى جديدة)**[١٦٣]، ولا سبيل للخروج من مأزق هذا الخطاب إلا من خلال (ثورة كوبرنيكية على صعيد العقل وعلى صعيد عالم العقل الذي هو التراث والتأويل الموروث للتراث، هي شرط شارط لاستئناف عملية الإقلاع نحو الحداثة التي لاح بارقها...قبل أن يخمد في عالم نتردد أن نسميه عصر الردة)[١٦٤]، فـ (لا سبيل إلى تجديد العقل العربي وتحديثه إلا بالتحرر من سلطاتها)[١٦٥]، سلطة التراث المتمثل بالخطاب الإسلامي.

فالخطاب الإسلامي اليوم مطالب أكثر من أي وقت مضى، أن يعيد إنتاج ذاته، وأن يقدم نفسه بثوب جديد، مضمونه أصيل، ولكنه يخاطب الواقع بروح العصر، ووفق آلياته ومعطياته، فبالرغم من كون الحداثيين العرب لم يبدعوا شيئا على الصعيد المعرفي، والفكري،

---

159 أدونيس، علي: الثابت والمتحول صدمة الحداثة، صـ١٤٧-١٤٨، مرجع سابق.
160 محمود، زكي نجيب: تجديد الفكر العربي، صـ٢٧، مرجع سابق.
161 عبدالقادر، نضال (٢٠٠٦م): المأزق في الفكر الديني بين النص والواقـع، صـ ـ٢١٨، دار الطليعـة- بيروت،ط١.
162 الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، صـ٤٢، مرجع سابق.
163 طرابيشي، جورج (٢٠٠٨م): المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، صـ١٨٢،دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب- بيروت،ط١.
164 السابق نفسه.
165 الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، صـ٥٧٢، مرجع سابق.

والواقعي.. ولكن هذا لا يعفي الخطاب الإسلامي من وجوب إبداع جديد لتقديم مشاريع وإنتاج فكر إسلامي جديد، وفق قاعدة التجديد لقوله صلى الله عليه وسلم:"إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[١٦٦].. فتجديد الخطاب بإعادة إنتاجه بمثابة إضافة حلة جديدة على بناء متين، قواعده راسخة في الأرض، ورأسه باسق في السماء، وهذا ما يحتاجه الخطاب الإسلامي الآن[١٦٧].

لكن انتقادات الحداثيين العرب للخطاب بعدم الإبداع وأنه تكرار..مبني من نظرتهم إلى نبذ الموروث، وأن كل خطاب ينبني على النص هو خطاب غير مبدع حكما.. حتى إنهم لا يعدون أي إنتاج إبداعاً إلا إذا خرج على قيم المجتمع الموروثه، بصرف النظر عن محتواه من الجدة والملاءة العلمية، فتجد الحداثي منهم يكرر ما كتبه السابق عليه ألف ألف مرة ولم تتغير الأفكار في كتبهم وإنما تتغير أسماء مؤلفيها، حتى ليكاد القارئ لهم أن يعرف مضمون كتاب أحدهم بقراءة بضع صفحات قلائل منه، لتكراره أفكار سابقه.

ومع ذلك فإن الخطاب الإسلامي الذي يقدم نفسه على أنه مخرج للأمة من مأزقها، وأن نموذجه هو الصالح لها، مطالب بأن يقدم نفسه في هذا العصر بما يتلاءم معه، كما قدم أسلافه ذات الخطاب بهيئات تتلاءم مع عصورهم، فيبدع كما أبدعوا، ويضفي على البناء جماليات هذا العصر ورونقه ليقدر على جذب أبنائه.

ثالثا: خطاب ساذج لا عقلاني ولا واقعي:

ومما وجه إلى الخطاب الإسلامي اتهامه بأنه خطاب مهترئ لا واقعي، يقع خارج الواقع والتاريخ، ويقف على الماضي، لا يعيش الواقع ولا يقدم شيئا (إن الخطاب الديني المعاصر تداعى واهترأ وأصبح عاجزا عن تلبية ومواجهة المتغيرات المحلية والعالمية)[١٦٨]، فهو يقبل الأمور بلا بينة ولا يطلب دليل، فهو ساذج، سريع الاعتقاد بالحقائق، والإيمان بالمغيبات (يعتنق بشكل عفوي أو بدون أي تساؤل العقائد الإيمانية الواردة في النصوص

---

166 أخرجه أبو داوود السجستاني (ت٢٧٥هـ): السنن،كتاب الملاحم/ باب ما يذكر في قرن المائة ٤٨٠/٤، مصدر سابق. وهـو حديث معضل من الطريق التي أوردها أبو داوود، وقد قواه ابن حجر وحسنه لتعدد طرقه وثقة رجاله، نقـلا عن: شمس الحق العظيم أبادي(١٩٩٠م): عون المعبود شرح سنن أبي داوود، ٢٥٩/١١،دار الكتب العلمية- بيروت،ط١.

167 تجدر الإشارة إلى أن الخطاب الإسلامي المعاصر، يقدم قراءات معاصرة، بما يتلاءم مع الواقع إلا أنـه مطالب بإنتاج أكثر شمولية وموسوعية، كما فعل أسلافه عبر القرون، متأسيا بهـم، مـن أمثـال: الـشافعي والغزالي وابن تيمية..

168 اسماعيل، محمود (٢٠٠٥م): التراث وقضايا العصر، صـ١٢،رؤية للنشر- القاهرة،ط١.

الدينية)[١٦٩]. (خطاب يتصف بالهذر والخواء...باختصار اجتياح الهوامش والتفاصيل للمبادئ السامية والكليات المتوالية)[١٧٠]. وهوخطاب (ألقى مرساته في مستنقع التخاف بعد أن كان طرد خارج أسواره، الفلسفة أولا ثم علم الكلام)[١٧١]، فعلاجه هو الثورة على هذا الخطاب ثورة لاهوتية كتلك التي حدثت في أوروبا اللوثرية (التي حررت النص من النص وأعقبتها مع حركة التنوير الثورة الفلسفية التي حررت العقل من النص)[١٧٢].

وهو خطاب يتحدث في عالم المثل، وعالم الواقع بعيد كل البعد عما يطرح، فكانت النصوص الدينية تتحدث عن واقع لا يكون إلا في مخيلة أصحابه، بينما الواقع يحتاج إلى خطاب ينطلق من الواقع، فالخطاب الإسلامي يفرض مثالا بعيدا عن التطبيق مسافات شاهقة أحدثت انقطاعا معرفيا أورثنا (خلق عالمين شبه منفصلين إن لم يكونا منفصلين على الإطلاق، هما عالم النص وتوليد النص من النص..وعالم الواقع المتحرك الذي لا يعرف الثبات)[١٧٣]، وهذا ما يلزمنا (أن نحدث القطيعة مع النزعة التراثية: أي مع تلك العودة إلى مجد مضى وحنين مرضي وموت لا نهائي)[١٧٤].

وهو خطاب لا تاريخي، اختزل التجربة الإنسانية بمرحلة وحقبة واحدة، هي الماضي الإسلامي، أو بزمن النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وهو في الوقت ذاته، توقف عند ذلك الماضي، وجعل إنتاجاته –أي الماضي- إنتاجا لا تاريخيا يصلح لكل الأزمنة والأمكنة[١٧٥].

ويلاحظ على هذا النقد أنه نقد ينافي الحياد، ويضاد العلم، فهو من ناحية لم يفرق بين مستويات الخطاب الإسلامي وتياراته ، فليس جميع منتسبي (الخطاب الإسلامي) على نفس الفكر والمنهجية في التعاطي مع الواقع والتراث في آن، ومن جهة ثانية، فإن هذا النقد يطلق

---

[169] أركون، محمد: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، صـ٣٤٩، ترجمة: هاشم صالح، مرجع سابق.
[170] حرب: نقد المثقف، صـ٤٤، مرجع سابق.
[171] طرابيشي، جورج (١٩٩٨م): مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، صـ ـ١٢٢-١٢٣،دار الـساقي-بيروت، ط١.
[172] نفس السابق
[173] الحمد: السياسة بين الحلال والحرام، صـ٧٧-٧٨، مرجع سابق
[174] الخطيبي، عبدالكريم: الحلقة الأسبوعية التي أحياها في المعهد الدولي للفلسفة في بـاريس طـوال عـام ١٩٨٤، نقلا عن آلان روسيون في بحثه بعنوان: المناقشة الدائرة حول الاستشراق في الساحة الثقافية العربية حيرة العلوم الاجتماعية ضمن كتاب الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة: هاشم صـالح، صـ ـ٢١٤-٢١٥، مرجع سابق.
[175] انظر تيزيني: بيان في النهضة والتنوير، صـ٦٠-٦١، مرجع سابق.

أحكاما عامة على جميع الخطاب الإسلامي، والتعميم مرفوض في البحث العلمي، وبذا فإنه يقع في مغالطات عنيفة وشديدة.. أما ما وصف به الخطاب الإسلامي من (الاهتراء) و(السذاجة) و(عدم العقلانية) و(اللاتاريخية)، فإنه مردود من وجوه:

أ- وصفه بالاهتراء والسذاجة مرفوض لأنها أحكام عامة تفتقر إلى الحياد والموضوعية، والبحث يترفع عن ذكر مساجلات كلامية، وخصومات يصدر عن أصحابها عبارات لا تليق بمستوى المناقشات العلمية، وهل خطاب يعتمد على (الوحي) –بصرف النظر عن موقف القارئ من (الوحي)- يوصف بالاهتراء والسذاجة؟ بل إن اعتماد أي فكر على أصل ما –مهما كان هذا الأصل- يعني فيما يعنيه أنه مبني على نظر واجتهاد، ويحتكم إلى منظومة معرفية، فلا يكون مهترئا ولا ساذجا إلا إذا كان مصدره كذلك حاشى لله.

ب- هذا الخطاب (المتهم) هو المحرك والمكون لفكر الجماهير، ويلتف حوله الناس، بمختلف مستوياتهم الفكرية والثقافية، فإذا كان عوام الناس "على دين أمرائهم" وعلمائهم، فما بالنا بمثقفيهم؟ بل فما بالنا بمن انضوى في صفوف الحداثة عقودا من العمر ثم رأيناه يعود إلى ذات الخطاب المنتَقَد؟[١٧٦].

ت- أما دعوى عدم العقلانية المترتبة على عدم واقعية هذا الخطاب، فإن أصحاب هذا الخطاب لم تمنح لهم الفرصة –حتى الآن- لتطبيق شعاراتهم التي يدعو الناس إليها، ولتطبيق أفكارهم ومشاريعهم التي ينادون بها، والذي يحول بينهم وبين هذا التطبيق، هو مصادرة حرياتهم وحرية الجماهير في اختيار من يقودهم، من الحداثيين أهل قيم الحضارة من الحرية والمساواة والعدالة، فإذا ظفر الإسلاميون بالحكم في بلد ما، تدخلت القوة العسكرية وحالت بينهم وبين تطبيق فكرهم[١٧٧].

---

[176] ومنهم –مع اختلاف وجهات النظر- طه حسين في آخر حياته، والعقاد، وزكي نجيـب محمـود –عنـد البعض حيث خفف موقفه من النبذ للتراث إلى التوفيق- وغيرهم...

[177] انظر إلى تجربة الجزائر عام ١٩٩٦م، وأفغانستان عام ١٩٩٨م، وفوز حماس بفلسطين عـام ٢٠٠٦م، فالذي حال بينهم وبين التطبيق التدخل الخارجي الحداثي الغربي العسكري لإفشال هذه التجارب الوليدة ووأدها قبل اكتمال النمو، بل عندما تمكنوا من الفوز وساروا بعض الخطوات تم التدخل العسكري للقتل مثل تجربـة نجم الدين أربكان بحزب الرفاه في تركيا انتهت بإقالته وحل الحزب وفرض الإقامة الجبرية عليه فـي بيتـه، و...وهكذا نجد شعبا يقتل ويباد في غزة لأنه مارس حريته في اختيار من يريد ليقع أكبر حصار في التـاريخ الحديث شمل الماء والدواء والوقود والغذاء حتى كاد يصل إلى الهواء لقرابة مليون ونـصف المليـون مـن البشر.

فالسؤال الذي يتبادر: أين هذا الفكر (غير الواقعي) وكيف نحكم عليه ما دمنا لم نخبره، ولم نسمح له بمحاولة تنفيذ مشاريعه، مع أن الجماهير معه؟ بل إن الظاهر أنه خطاب قدم حلولا للواقع محاولاً إنشاء عالمٍ جديدٍ يختلف عن الحالي اقتصادياً، اجتماعياً، سياسياً... وخير شاهد على ذلك تجربة الخطاب الإسلامي في تركيا[١٧٨]، وما زال هذا الخطاب يحاول جاهداً ويحث الخطى للوصول إلى مأربه وتحقيق أفكاره يحدوه الأمل ويشد عضده إيمانه بعدل مطالبه وحقه بها لأنه يرى عالم اليوم يتخبط يبحث عن منقذ، يرى نفسه هو ذلك المنقذ.

وهذا الخطاب قد تحقق في التاريخ سابقاً ومعاصراً، وبالتالي فإن دعوى (عدم تاريخيته) هي مجرد دعوى يناقضها الواقع ويرفضها.

رابعاً: خطاب يدعي احتكار المعرفة ويرفض الآخر ويولد الإرهاب:

مما ينتقد به الخطاب الإسلامي أنه يدعي احتكار المعرفة والحقيقة بادعائه امتلاكه تفسير هذه النصوص ليصبح تفسيره لها إحلالاً له مكانها، فهو يضع نصاً على النص بما بات يعرف بظاهرة التناص، (فخديعة الخطاب الأصولي أنه بنزوعه إلى الأصل ينزع إلى أن يصير هو الأصل، لذا فالقراءة الأصولية تبنى على وهم مزدوج، وجهه الأول أن ثمة أصل لا بداية له، ووجهه الثاني تطابق الفرع والأصل)[١٧٩]، ويتمثل احتكاره للعلم بأن هذا الخطاب (لا يطرح أفكاره تلك (وقراءته للنصوص) بوصفها اجتهادات، وإنما يجزم أن أطروحاته هي الإسلام)[١٨٠] فهو خطاب اصطفائي نخبوي عنصري[١٨١]، لا يقبل الرأي المخالف إلا في قشور المسائل، أما المسائل الجوهرية، فلا يقبل فيها الخلاف ولا يتسع صدره له، بل أسلوبه الإقصاء[١٨٢]، ولا كرامة للإنسان لديه في ظل اختلاف المعتقد ولا كرامة فيه لإنسانية الإنسان

---

[178] حاول نجم الدين أربكان تكوين منظومة اقتصادية عالمية إسلامية بتشكيله مجلس دول الثماني الإسـلامية الكبار، لإقامة منظومة اقتصادية يتبعها هيئة سياسية..تم وأدها بوأد تجربة رائدها والإطاحة به..

[179] حرب، علي (١٩٩٣م): نقد الحقيقة، صـ٢٨، المركز الثقافي العربي- بيروت،ط١.

[180] أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧م): نقد الخطاب الديني، صـ ٥١، المركز الثقافي العربي- بيروت، ط٣.

[181] انظر، حرب: نقد الحقيقة، صـ ١٣٤، مرجع سابق.

[182] انظر، أبو زيد: نقد الخطاب الديني، صـ ٤٧، مرجع سابق.

ما دام مخالفاً[١٨٣]، و بعد الإقصاء الفكري يذهب للتصفية الجسدية بإصدار أحكام بالجملة وقتل المخالف..[١٨٤] فهو المسؤول عن الإرهاب العالمي.

وأصحاب هذا النقد توهموا وجود طبقة (إكليروس) في الإسلام كتلك التي وجدت في الكنيسة الأوروبية، وما ذلك إلا اجترار للأنموذج الغربي دون تمحيص أو تدقيق نظر، والمتمعن في نقدهم هذا، يلحظ أنهم أرادوا من الخطاب الإسلامي قبول الخلاف حتى في أصول الدين والمعتقد، ويعيبون عليه عدم قبول الخلاف في الأصول وتحمله للخلاف في الفروع، وما ذلك إلا لغايات تمييع البنى المعرفية لهذا الخطاب وتحطيمها. فإن اختلاف المفكر في أصول الفكر، يعني خروجه من المدرسة الفكرية المختلف معها، وانتسابه إلى مدرسة أخرى يتوافق معها، أو يشكل هو بذاته المفكرة مدرسة جديدة، يحدد أطرها المعرفية، تماماً كما الحداثة لا تقبل انتساب مفكر لها، يعتمد في أبحاثه على النصوص قبولاً وتقديساً، فهذا ليس بحداثي ما دام يخالف الحداثة في أصول فكرها المنهجية، فكيف يعيبون على الخطاب الإسلامي ما يرضونه لأنفسهم؟ فإن للخطاب الإسلامي لأصول وأساليب، فمن وافقه فيها فهو من دائرته وإن اختلف معه في الوسائل والنتائج ما دام أصل الفكر موافقا، ومن اختلف معه فيها فهو خارج دائرته وإن اتفق معه في الوسائل والنتائج[185].

أما رفض الخطاب الإسلامي للآخر، فهو كلام يعوزه الكثير من الدقة، بل إن تاريخ الإسلام كان يدمج الآخر بذاته ويزيل كل الفوارق بينه وبينه ما دام قد نطق بالشهادتين ودخل ضمن الدائرة الإسلامية أو كان ضمن رعايا الإسلام حتى وإن لم يدخل في الإسلام معتقداً، وما وقوف نصارى الشرق في وجه الحملات الصليبية بجانب المسلمين إلا دليلا على ذلك. والساحة الإسلامية المعاصرة مليئة بالأفكار المتعارضة، والتيارات المتنافسة دون إقصاء أو رفض للآخر وإن اشتدت الاختلافات داخل الفكر وبساحته.

أما دعوى الإرهاب وتحميل الخطاب الإسلامي مسؤولية القتل الموجود عالمياً، فإن هذا مما يأباه أي منصف. وبتساؤلات سريعة: من الذي يمارس الإرهاب في العراق منذ عام ٢٠٠٣م، وقبلها عام ١٩٩٢م؟ أهو الخطاب الإسلامي أم الخطاب الحداثي؟ ومن الذي استعمر

---

183 انظر، أبو زيد: دوائر الخوف، صـ١٢٩-١٣٠، ٦٠، سابق

184 بلقزيز: العرب والحداثة، صـ١٨-٢٠، مرجع سابق.

185 خذ مثلا على ذلك كل من جورج طرابيشي الذي اتفق في نتائجه بنقد عمـل الجـابري مـع الخطـاب الإسلامي، لكنه مع ذلك، يبقى حداثيا وخارج الخطاب الإسلامي ما دامت أصول المنهج عنده تختلف، فهو لا يعتمد النص أصلا للمعرفة بل يرفضه، وكذا إدوارد سعيد في نقده للأعمال الاستشراقية.

الأرض وقتل أهلها في الدول العربية بعد سايكس بيكو وغيرها؟ ومن الذي منح أرض فلسطين لغير أهلها وحول أهلها من ملاك لها وأسياد، إلى عبيد وخدم؟ من الذي قتل مليون شخص في الجزائر؟ من الذي قتل مئات ألوف البشر في مصر وسوريا وليبيا والمغرب العربي؟ ومن الذي يمارس القتل في كل أرجاء العالم اليوم؟ من الذي شرد وهجر ٦ ملايين فلسطيني في شتى أرجاء العالم؟ ومن المسؤول عن الحربين العالميتين؟..ومن..ومن..والقائمة طويلة، ألا تعتبر الحداثة بإفرازاتها، المسؤول عن هذا كله؟.

بل إن إلصاق الإرهاب بالفكر الإسلامي –مهما كان متطرفا- تزييف للحقائق، والنظر إليها من خلال منظار يعرض صوراً خلاف الواقع المعاش وأحداثه؛ فهل المستضعف مطالب بأن يقدم شهادة براءة من الإفساد وهو لا يملك مقوماته ابتداءا؟ أم أن المطالب بذلك من جيوشه تجوب العالم براً وبحراً وجواً، تنفذ العمليات وتقتل حتى الآمنين في منازلهم، ثم تسن قانونا يمنع مثولهم أمام المحاكم، أو خضوع جندها للمساءلة؟ فباسم القانون ينصب أشخاص أنفسهم فوق القانون؟ إن العالم اليوم يعيش زمناً فرعونياً جديداً، زمناً يصبح فيه الضحية جلاداً والجلاد ضحيةً، تماماً كالصياد اصطاد عصفوراً فأسقطه من بين أصدقائه فريسةً له، فلما التقطه سالت من عينه دمعة، فجاء أصدقاء الطائر الفريسة، ينظرون إلى دمع عيني الصياد، فأشفقوا عليه، وأخذوا يلعنون صاحبهم، ويكيلون عليه الاتهامات، فلولا تعرضه لطلقة بندقية ذلك الصياد لما سالت دموع عينيه، أما روحه وجرحه النازف، فليس موضع بحث. هذه تماماً حالة حداثتنا العربية مع إرهاب الخطاب الإسلامي.

خامساً: خطاب أزمة:

لا يشك شاك في أن الأمة تعاني أزمة هوية، وأزمة حضارة، وأزمة ثقافية أنتجها واقعها السياسي والاقتصادي المعاش، فهي مهددة من الداخل بمشاكلها المستدامة، ومهددة من الخارج بالتبعية للآخر وبالاستيلاء عليها فهي ما تزال تعيش (صدمة الحداثة وصراع الذات والصيرورة)[١٨٦] ومن هنا وجد الخطاب الإسلامي نفسه مقبولاً عند الجماهير اليائسة، فهو خطاب أزمة، جاء بتصوراته الكاملة والشاملة، فظن الناس فيه الخلاص فالتفت الجماهير حوله (هرباً من تلك الحالة من الضياع والدوار التي أعقبت الهزيمة)[١٨٧] فسارت الجماهير متبعة

186 جعيط: السيرة النبوية (٢) تاريخ الدعوة المحمدية في مكة، صـ٧، مرجع سابق.
187 الحمد: من هنا يبدأ التغيير، صـ١٨٥، وانظر صـ١٣٧، مرجع سابق.

الخطاب الإسلامي مثل (قطعان يائسة يتهددها خطر الانسحاق الحضاري والاجتماعي)[١٨٨] فهذا الخطاب لا يجد انتشارا إلا في مثل هذه الأجواء المشحونة باليأس، وفقدان الأمل، وضياع الاتجاه.

ويرد هنا سؤال مفاده: متى تظهر القيادات؟ أتكون في أوقات الراحة والسعة، أم في أوقات الحاجة والشدة؟ فمعلوم أن الإنسان في وقت الراحة والدعة مع الوجادة والسعة، يتقلب في الملذات سواء الصالح منها أم الفاسد، يجرب هذا ثم ذاك، ويتقلب فيها كمن يبدل ثيابه فيختار من خزائنه الملآى ما شاء منها، أما عند البرد الشديد فإنه يبحث عما يقيه فيدقق الاختيار..وإذا كان الفكر الحداثي لا يجد طريقه إلى الجماهير إلا في حالات الراحة والدعة، فهذا ينم عن خواء فيه، وعدم اقتناع، وأن هذا الفكر لم يلامس وجدان الجماهير ولم يتبنوه منهجاً لهم، وفي المقابل فإن التفاف الجماهير –بظروف الشدة- حول الخطاب الإسلامي، ينم عن رسوخ هذا الفكر وإقناع خطابه التام للجماهير، فعند اشتداد العواصف، يلجأ الناس إلى أشد الحصون وأمتنها ويهربون من مهترئتها وغير آمنها، فما يعيبه الحداثيون على الخطاب الإسلامي، هو مكمن قوة ورسوخ في هذا الخطاب، ولولا قوته الذاتية لما صمد أمام موجات الحداثة حتى أصبح موضع التفاف الجماهير.

ولم يعاني إنسان اليوم من شئ معاناته من هجران الإسلام وإقصائه عن إدارة شؤون الإنسان، فـ (لقد كانت تنحية الإسلام عن قيادة البشرية حدثاً هائلاً في تاريخها، ونكبة قاصمة في حياتها، نكبة لم تعرف لها البشرية نظيراً في كل ما ألم بها من نكبات)[١٨٩] فلا مخرج للأزمة الراهنة، إلا بتطبيق هذا الفكر، وإعادة إعماله في الأرض وفي الحياة، فـ (أمة كأمتنا المسلمة لا يمكن أن تنهض بهجر إسلامها، فالإسلام هو الذي يرشّد مسيرتها)[١٩٠].

سادسا: خطاب سلطة يكرس الظلم والاستبداد:

يذهب بعض الحداثيين العرب إلى أن الخطاب الإسلامي أصبح خطاباً ينوب عن السلطة السياسية بتخدير الجماهير، وحثهم على الصبر على ظلم الحاكم، احتجاجاً بقضاء الله

---

[188] مبروك: لعبة الحداثة، صـ٤٣٢، مرجع سابق. ولاحظ كيف يشبه الإنسان العربي بقطيع الأغنام، فهـل صاحب هذه النظرة المتعالية على بني قومه بصلح ليشكل خطاباً يقدم مشروعاً يخرجها من أزمتها؟ أم هل يا ترى مثل صاحب هذه النظرية تكون الأمة موضع تفكيره إيجابيا ابتداء؟ أظن أن المسألة فيها نظر فلنتأمل..

[189] قطب، سيد: مقدمة في ظلال القرآن، (الحياة في ظلال القرآن) صـ ٤١، مرجع سابق.

[190] شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي، صـ ٤٥، مرجع سابق.

وقدره، فهو خطاب خطر يقوم على (استغلال الأسطوري والسياسي للعامل الديني)[191] فبقي(الخطاب التراثي ينتج التسلط ويغذيه إلى أن جاء وريثه الحداثي فاضطلع بإنتاج المزيد من الآليات التي تطيل أمد بقائه)[192].

ولا بد من التمييز بين مستويين من الخطاب الإسلامي: الأول: الخطاب الرسمي المتمثل بالمؤسسات الرسمية التابعة للدولة، والتي تصدر الأحكام والفتاوى، فهذه فيها قدر كبير من النقد الموجه إليها في هذه النقطة، حتى إن بعض هذه الهيئات الإسلامية الرسمية، لا تجتمع إلا بدعوة من الرئيس أوالزعيم السياسي للبلد وقت الحاجة –من وجهة نظره- ولا تناقش إلا المسائل المحددة عليها من قِبله، وقد تمر سنوات ولا تجتمع. فكدت تشعر أن هذه المؤسسات الرسمية –أو بعض الأشخاص بأعيانهم من أصحاب الخطاب الإسلامي الرسمي- أصبحت تستشعر رغبة الحاكم عن بعد، فتصدر الفتاوى والأحكام وفق رغبة (القائد الملهم) دون طلب منه، فتصدر فتاوى بجواز حصار شعب مسلم محاط بالأعداء من جهاته الثلاث فتأتي الجارة المسلمة من الجهة الرابعة لتحاصره برا وبحرا، وتجد فتوى جاهزة من مؤسسات الإفتاء لديها...وهذه المؤسسات –وإن كانت تمثل جزءاً من الخطاب الإسلامي- أصبحت معروفة لدى الجماهير، ولا يلتفت إليها بل يعدونها جزءاً من النظام السياسي الفاسد، وقد يميل كثيرون إلى إخراجها من دائرة الخطاب الإسلامي ابتداء.

والمستوى الثاني من الخطاب: هو خطاب الحركات الإسلامية، الرافضة للواقع الراهن، الداعية إلى تجديده وتغييره بتطبيق الشريعة الإسلامية، بإعلان مبدأ "الحاكمية لله" فهذا خطاب ثوري يرفض السلطة القائمة ويخرج عليها وإن اختلفت أدواته في ذلك، فمنهم من يتبع التدرج في التغيير منهجاً، ومنهم من يقول بالثورة والمحاربة.. وآخرون بالمهادنة وتربية الجيل لحين تهيئة العباد والبلاد لتطبيق هذا الدين..فخطاب هذا هدفه ليس فيه إقرار أو تكريس للاستبداد.

وبنظرة إلى الساحة العربية والإسلامية اليوم تجد أن المحرك الرئيسي والأكبر للجماهير ضد الأنظمة السياسية المستبدة الظالمة، هي هذه الحركات الموسومة بالخطاب الإسلامي، بل إن السجون والتضييق والملاحقة –في معظمه- لأصحاب هذا الخطاب، لشعور

---

191 أركون، محمد (١٩٩٦م): العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، صـ١٠٤، ترجمة هاشم صـالح،دار الساقي- بيروت،ط٣.

192 مبروك: لعبة الحداثة، صـ٣٥٢، مرجع سابق.

وإدراك الساسة لخطر هؤلاء على كياناتهم ومشاريعهم، فهم محرك الأمة، والبديل الأقدر على الحلول مكانهم بعد إقصائهم.

المبحث الرابع:

الحداثة العربية ومصادرها من التراث الإسلامي:

مما سبق تناوله في المباحث السابقة يتبين أن مصدر الحداثة العربية الوحيد هو الفكر الغربي وما أنتجه من معارف وما أفرزه من مناهج وأدوات معرفية.. ولكن الحداثي العربـي خروجا من عزلته بعد الانحسار الذي أصاب فكره، أخذ يطالب وصلا بمجتمعه وبأبناء جلدته، فوجد المبتغى يتحقق بانتسابه لتراث مجتمعه فأخذ يقلب صفحات التاريخ ويجيل نظـره فـي مكونات التراث يبحث فيها عن ملاجئ يلتجئ إليها عسى ولعل يجد في إحداها مأوى مناسـبا له.

فكان وقوفه على التراث بحثا عن مسوغات لفكره الذي تبناه واتخذه مسبقا، ومن هنـا لم يكن التراث مكونا لفكره، بل كان ملجأ يبحث فيه عن مسوغات هذا الفكـر، لـذا ارتـأى الباحث تسمية اقتباساته أو وقفاته من التراث بالملاجئ لا بالمصادر ليكون وصفا أدق للحالة، فليس التراث مصدرا للحداثي العربي بل لا يعدو التراث ملجأ اضطر للجوء إليه حماية له في حربه مع الخطاب الإسلامي، وسيتم الوقوف على أهم هذه الملاجئ في المطالب التالية:

المطلب الأول:

الشيعة ملجأً للحداثة:

يعد المذهب الشيعي وبشكل أكثر تحديداً الشيعة الإمامية الإثني عـشرية، مـن أكبـر الملاجئ التراثية التي التجأ إليها الحداثيون العرب لتسويغ مشاريعهم، ولكن في الوقت ذاته لا يمكن اعتبار الشيعة مصدراً معرفياً للحداثة العربية، فهم –أي الحداثيون- وإن استشهدوا بكلام الشيعة ومواقفهم من الصحابة ومن الحديث النبوي ومن أهل السنة ومن السلطة في الإسـلام وغيرها.. إلا أنهم لجأوا إلى هذا الفكر يبحثون فيه ينتقون منه ما يوافق رغباتهم بعـد تـشكّل وتكون مواقفهم، وعند وجود ما يخالفها في الفكر الشيعي تجدهم يرفضون هذا الفكر ويناصبوه العداء، خاصة بعد الثورة الإسلامية في إيران وتوليها الحكم هناك، فكانوا من أشد المعارضين والنابذين لهذا الخطاب.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن وقوفهم موقف الاستشهاد من الفكر الشيعي مـا هـو إلا ممارسة انتقائية نفعية لما في هذا الفكر، وقد سبق الحداثيين العـرب إلـى هـذا الاستـشهاد

المستشرقون في دراساتهم للفكر الإسلامي والتي امتدت طوال قـرون مـن الـزمن، فـسار الحداثيون العرب على نهج أسلافهم من المستشرقين وحداثيي الغرب بالوقوف على هذا الفكر، فأخذوا منه ما يعارض منهج وفكر أهل السنة مستشهدين به، وبالشاذ والمستبعد مـن الفكـر الإسلامي عموما.

ومن أسباب لجوء الحداثيين العرب إلى الشيعة: التأويل الباطني للنـصوص فمـسألة (الظاهر والباطن لم تستنبط عند جمع من المفسرين والمؤولين والفقهاء وأصـحاب المـذاهب مثل الشيعة والصوفية من البحث في النص القرآني والحديثي، والتمعن فيه)[193] فغلو الـشيعة في التفسير الباطني للنصوص كان سبباً للجوء إليهم.

وكذا من أسباب هذا اللجوء أيضاً، أنهم وجدوا في الفكر الشيعي مزيجاً مـن الأفكـار والديانات السابقة على الإسلام، بل وجدوا فيه ملاذاً لكل من أراد هدم الإسلام لعداوة أو حقد، فعقيدة التشيع تشبه اليهودية بالقول بالرجعة فقال الشيعة: النار محرمة على الشيعي إلا قلـيلاً، وكذا قال اليهودي:"لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة" (البقرة:٨٠)، وتشابه النصرانية في نـسبتهم الإمام إلى الله كنسبة المسيح إليه وأن النبوة لا تنقطع فمن اتحد به اللاهوت فهو النبي، وهـي تشبه البراهمة بالقول بتناسخ الأرواح وتجسيم الله والحلول ونحو ذلك..[194]، فإذا أراد الحداثي إثبات أن الإسلام مزيج من الديانات السابقة عليه، بتطبيق منهج (التاريخية) وجد فـي الفكـر الشيعي ملجأً وفيراً له.

ومن هنا أخذ الحداثي يمتدح الشيعة من زاوية أنه فكر المعارضة من جهة، وبكونـه حقق مشروعه السياسي متمثلاً بالثورة الخمينية من جهة أخرى فالفكر (الشيعي ظـل مهمـشاً ومستبعداً في منظور المفكرين السنة على الرغم من تراثه النضالي والفكري، وتبنيـه قـضية العدل الاجتماعي...فمال معتنقي التشيع إلى الانعزال والتقية.. لذلك تهاوى نفوذهم الـسياسي منذ سقوط الدولة الصفوية على يد العثمانيين السنة)[195] فأخذ الحداثي يمتدح مفكـري الـشيعة بإعلانهم الرفض (للفقه القائم والافتاء بأن "التقليد بدعة وصفة ذميمة اسـتطار شـرها وعـم ضررها، **كان هؤلاء الفقهاء المستنيرون في الغالب الأعم من قـوى المعارضـة الـشيعية**

---

[193] تيزيني، طيب: النص القرآني، صـ٢٧٨، مرجع سابق.
[194] أمين: فجر الإسلام، صـ٤٣٧-٤٣٨، مرجع سابق.
[195] اسماعيل، محمود: الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، صـ١٧-١٨، مرجع سابق.

والإباضية لذلك لم يقدر لجهودهم النجاح والانتشار[196] داعياً في نهاية المطاف إلى الوحدة مع الشيعة ونبذ الفرقة والاختلاف معهم، لأن مشروعهم المعاصر مشروع شامل يستهدف الأمـة جميعها على مراحل وخطوات بدأت منذ عقود وهي مستمرة إلى الآن لتشمل العالم الإسلامي أجمع[197].

ولكن الحداثيين –أو كثير منهم- إنما استقوا معلوماتهم عن الشيعة من خلال المصادر الغربية والدراسات الاستشراقية، سواء من الموسوعة البريطانية التي أعد المادة الإسلامية فيها مجموعة من الباحثين المستشرقين، أو من مؤلفات المستشرقين من أمثال هنري كوربان فـي كتابه: تاريخ الفلسفة الإسلامية وغيره، كما الحال بالنسبة لمعرفة كثير منهم بالتراث الإسلامي السني[198].

ومن مظاهر تأثر الحداثي بالفكر الشيعي ولجوئه إليه ما يلي:

أ. تبني العديد من مقالات الشيعة تجاه أهل السنة ومعتقداتهم، وتعميمهـا علـى أنهـا هـي الإسلام.

ب. أخذ المقولات الشيعية المناوئة لأهل السنة على أنها صحيحة وثابتة دون إعمال أي نقد عليها أو تطبيق مناهجهم النقدية فيها.

ت. الالتقاء الفكري مع الشيعة في كسر الحواجز وإبعاد التقديس عن رمـوز ومقدسـات الإسلام عند أهل السنة، والمتمثل بما يلي:

١. الطعن بالقرآن والتشكيك بسلامة المصحف من التحريف والنقص.

٢. عدم قبول الحديث النبوي عند أهل السنة والطعن بصحاح السنة.

٣. رفض مسألة عدالة الصحابة.

٤. القول باغتصاب السلطة في الإسلام.

٥. الطعن بالنبوة والقول بأحقية علي فيها –عند غلاة الشيعة-.

---

196 اسماعيل، محمود: التراث وقضايا العصر، صـ٣٥، مرجع سابق.
197 اسماعيل: الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، صـ١٩٣، مرجع سابق.
198 انظر في هذا الصدد الجابري: بنية العقل العربي، صـ٣٢٤، مرجع سابق.

٦. رفض مسألة الإجماع وأنها سلاح بيد السلطة.

ث. الالتقاء معهم بالاستغراق في إعمال العقل في النص تأويلاً بعيداً حتى وإن ناقض الظاهر.

فمسألة نزع القداسة عن القرآن الكريم وعن مصحف عثمان مما هدف إليه الحداثي لزحزحة المعتقدات الموروثة، محاولا إزالة التقديس عن القرآن بإثارة الشكوك ورفض خطاب أهل السنة القائل بأنه لم يسلم من إعمال أيدي البشر فيه وأنه صيغة منجزة، وخطاب مغلق قد اكتمل وجمع كاملاً سليماً منذ عهد عثمان، فهذا كلام عندهم مرفوض، مستشهدين بأقوال الشيعة في ذلك، فيصبح مجمل القول أننا (أمام رأيين **متناقضين: الأول يقول إن النص القرآني المعروف بمصحف عثمان لا يحتوي على النص الكامل** الذي نزل.. والثاني أنه يحتوي على تلك الآيات)[199] ويؤيد الأول قول الشيعة بوجود مصحف فاطمة الذي هو غائب مع المهدي وسيعود به آخر الزمان وهو ثلاثة أمثال مصحف عثمان.

أما الطعن بالصحابة، فيؤدي إلى الطعن بالحديث النبوي جملة، فيأتي الاستشهاد بالشيعة لأنهم (**يضربون صفحاً عن الأحاديث التي جاءت عن أبي هريرة وعائشة وهو قرابة نصف الأحاديث.. "إن الشيعة لا يؤمنون بحديث المارقين عن الدين ولا الدعاة إلى الضلال المبين ولا بحديث المنافقين كابن هند وابن النابغة**".. وحاشى لله أن تؤمن الشيعة بأهل الضلال وتركن إلى المحال كما فعل غيرهم فاحتجوا بكل من تشرف برؤية النبي وإن كان عدوه وطريده كمروان، أو كان من المؤلفة قلوبهم كابن أبي سفيان، أو كان من الكذابين كأبي هريرة، أو كان من المنافقين كالمغيرة)[٢٠٠] فالطعن بالصحابة من أهم جوانب استشهاد الحداثي بالفكر الشيعي لنزع التقديس عن الحديث النبوي عموماً من خلال عدم الوثوق بناقلية الأول الذين رووه لمن جاء بعدهم، وصولا إلى نزع التقديس عن القرآن الكريم نفسه لأن جامعيه نفس ناقلي الحديث النبوي الشريف.

- ومن جوانب استشهاد الحداثي بالشيعة أخذه من مصادر الشيعة، وتعميم ما ورد فيها على أنه الإسلام، ومن هذه المصادر كتاب غدير خم في الكتاب والسنة والأدب، باقتباس ما

---

199 الصالح، نضال: المأزق في الفكر الديني، ص٣٣، مرجع سابق.
200 البنا: نحو فقه جديد، ٢/٢٤-٢٨، وانظر الطعن في عثمان نفس السابق،(٢/١٨١-١٨٤، مرجع سابق.

يثيره من ذم وتناول للصحابة من غير آل البيت من أمثال زيد بن ثابت وغيره، وكذا بامتداح علي بن أبي طالب –رضي الله عنه وعن الصحابة أجمعين- والقول بولاية علي ونحوه[٢٠١].

ويكتفي بهذا القدر لبيان اتخاذهم للشيعة ملجأً معرفياً لفكرهم، ولكن تجدر الإشارة إلى وجود مواضع عديدة في كتاباتهم يهاجمون فيها الشيعة منفردةً تارةً، وتارةً أخرى يجمعونها مع الخطاب الإسلامي الآخر، وخاصة بصفته خطاباً سياسياً (الإسلام السياسي) الذي يعد من أشد الميادين التي يهاجمها الحداثي في الفكر الإسلامي.

المطلب الثاني:

المعتزلة ملجأ للحداثة:

لعل الباحث في تأثر الحداثة بالفكر الاعتزالي الموروث، لا يجد صعوبةً في ملاحظة هذه العلاقة، ووثوق الرابطة بين الفكرين، فالحداثي الساعي إلى التوفيق بين الحداثة والتراث، يجد الاعتزالَ ملجأً مناسباً تماماً، ليستقي منه ما يبرر مقولته وما يوافق رأيه، ولكن هذا اللجوء لا يعني بحال أن المعتزلة مصدراً معرفياً للحداثة، بل لا يتجاوز الأمر أن الاعتزال ملجأ وملاذ آمن توجه الحداثيون للانتساب إليه للتسويغ لأفكارهم. فالتيار التوفيقي الساعي إلى (تجديد الفكر الديني وتنقيته من أدران الخرافات والشعوذات.. بعقلنته.. عولوا على إحياء التيار العقلاني الموسوعي والعلمي التجريبي في التراث الإسلامي ممثلاً في الاعتزال والفلسفة المشائية الرشدية خصوصاً)[٢٠٢].

فكان موقف الحداثيين من الفكر الاعتزالي وإنتاجاته، أن انتقوا منه ما يوافق أفكارهم ومشروعهم الأيديولوجي فـ(**لا يعني إحياؤنا للاعتزال أننا نقبل مواقف المعتزلة كلها**.. تأييدنا للمعتزلة للتيار العام وللحركة التاريخية، وليس للتفصيلات الجزئية في هذه النظرة أو تلك)[٢٠٣].

فالحداثيون التوفيقيون –أو اليسار الإسلامي- لجأوا للاعتزال لما وجدوا فيه من قيم وأفكار تتلاءم مع فكرهم، خاصة في النظر إلى العقل وخلق الإنسان لفعله والعدل وخلق القرآن..وغيرها والتي يمكن إرجاعها (بسبب **مرجعيتهم الثقافية المزدوجة والمتمثلة بظاهرة**

---

[201] انظر: الصالح، نضال: المأزق في الفكر الديني، ص٢٩، والبنا، جمال (٢٠٠٨م): الإسلام دين أمة وليس ديناً ودولة، ص١٤٧، دار الشروق- القاهرة، ط١.
[202] اسماعيل: في تأويل التاريخ والتراث، ص٦١، مرجع سابق.
[203] أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص١٨١، مرجع سابق.

الوحي والفكر الإغريقي، فبالإضافة إلى دراستهم للوحي الإسلامي فإنهم قد اهتموا أيضاً بذلك المحور الآخر للفكر.. أقصد تلك الممارسة الآتية من اليونان الكلاسيكية.. وقـد فعلـوا ذلـك بأسلوب مختلف عن أسلوب الفلاسفة)[٢٠٤] وبالرغم من نظرتهم إلى العقـل وإحيـائهم للفكـر اليوناني الإغريقي، إلا أنهم بقوا ضمن دائرة الفكر الأسطوري عنـد الحـداثيين وإن كانـت أسطوريتهم الفكرية متقدمة على أسطورة الخطاب الإسلامي الحرفـي النـصي، وذلـك لأن (الاعتزال **لا يرى أن العقل مناقض للدين، بل يرى أن الدين هو نفـسه عقـل.. إن العقـل العربي حتى في صورته الاعتزالية لم ينف في تفسيره ظـواهر الطبيعـة، العقـل الإلهـي المستمر المباشر في الطبيعة**.. وتبعاً لذلك لم ينف المعجزة، إن هذا العقل ظل إيماناً أي ظـل ينطلق من مقدمات شرعية يفرضها صحيحة.. وهذا يعني أنه ظل أسـطوريا.. بعيـداً عـن التجربة)[٢٠٥] فبالرغم من كل ما قدمه الفكر الاعتزالي من إعلاء لمكانة العقل، وتركيز علـى العقل البشري، وتغييب الركون إلى الغيب (نزعة الأنسنة) إلا أنه ظل فكراً أسطورياً مـا دام يؤمن بشئ من الغيب وبالمعجزة وبالفعل الإلهي، فهذا كفيل بإخراجه من دائرة الحداثة، ويثبت أنه ليس مصدراً معرفياً للحداثة العربية، بل ملجأً وافر يبحث فيه الحـداثي عـن مـسوغات لفكره، ولكنه مع ذلك يبقى جزءاً من التراث الذي يجب تجاوزه نهاية المطاف.

أسباب لجوء الحداثي إلى الفكر الاعتزالي:

لجوء الحداثة إلى المعتزلة عائد لأسباب كثيرة تعود في معظمها إلى القراءة النفعيـة المؤدلجة التي يمارسها الحداثي على التراث بمختلف مكوناته، والتي يمكن ذكر أهمها بما يلي:

أولاً: تقديم العقل وتقديسه:

للعقل عند الحداثيين مكانةً عظيمةً، فهو مصدر أولي للمعرفة عندهم، بل أصبح لـدى بعضهم، إلهاً يعبد من دون الله. ووجد الحداثي في الفكر الاعتزالي، إعلاء من شـأن العقـل، وإعطاءه مكانةً كبيرةً، وذلك بصور شتى قد تكون مسألة استقلاليته بالتحسين والتقبيح من أهم مظاهر هذا التقديم، لما تعنيه هذه المسألة من استقلاله بمعرفة الأحكام وإدراكه كنه الأشـياء، مما يمهد الطريق أمام الحداثي للقول باستقلاله التام بالمعرفة ليؤول إلى تأليهـه، لـذا وجـد الحداثي (أن **أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها**.. أعنـي أن يرثهـا فـي

---

[204] أركون: العلمنة والدين، صـ ٦٠، مرجع سابق.
[205] أدونيس: الثابت والمتحول الأصول، صـ٨٧-٨٨، مرجع سابق.

طريقتها ومنهاجها عند النظر إلى الأمور **هي جماعة المعتزلة التي جعلت العقل مبدأها الأساسي** كلما أشكل أمر[٢٠٦] فكان المعتزلة بحق –من وجهة نظرهم- (فرسان العقلانية العربية الإسلامية)[٢٠٧].

وبقولهم (بسلطة العقل وقدرته على معرفة الحسن والقبيح ولو لم يرد بهما شرع، وللشئ صفة فيه جعلته حسناً أو قبيحاً)[٢٠٨] كانوا ملجأً مهماً للحداثيين العرب، فالمعتزلة أول من حرر العقل من (السلطة.. ما يمكنه من إقامة البرهان حتى على ما يتعلق بالله فلا حدود للعقل إلا براهينه ولا زلل ولا خطأ متى صح البرهان)[٢٠٩] فالاعتزال ثورة على سلطة النقل وإحلال لمكانة العقل محلها فـ (الاعتزالية...ثورة حقيقية، **فلم يعد النقل محور المعرفة بل صار العقل محورها. الله نفسه صار مسألةً عقليةً**، وتبعاً لذلك أمكن القول: لا حقيقة إلا بالعقل)[٢١٠] فهذه المكانة التي رأوها عند المعتزلة للعقل أهلتهم ليكونوا ملاجئ وملاذات آمنة للحداثة، ولكن هذه النظرة، لم تؤهلهم ليكونوا مصادر معرفية لها، فبقوا ضمن إطار الدائرة التراثية الأسطورية، وما زالوا متخلفين جداً عن ركب الحداثة الحضارية التقدمية.

ثانياً: قولهم بخلق القرآن:

مسألة خلق القرآن، من المسائل التي وظفها الحداثيون، لا لتنزيه الله سبحانه عن الحدوث، أو إثبات قدم القرآن بحروفه وألفاظه، وليس للتمييز بين الكلام النفسي القديم المتحد بالذات وبين اللفظ الحادث.. إنما وظف الحداثيون هذه المسألة للقول بتاريخية النص (القرآن) أي أن النص القرآني محدث، جاء وليد ظروفه وبيئته، ووفق معطيات الواقع الذي نزل فيه وظروف العصر، فهو (النص، القرآن) صالح للزمان الذي قيل فيه، وللتاريخ الذي أوجده.

ولتقرير هذه النظرة إلى النص بكونه خطاب تاريخي، بحثوا في التراث، فاتكأوا على مسألة خلق القرآن ليستندوا إليها في تسويغ فكرتهم، ناقلين للمسألة من سياقها الذي أثيرت فيه إلى سياق جديد يخدم فكرهم لتكون النتيجة، إقصاء النص، وإبعاده عن دائرة الفعل، وإحلال العقل البشري مكانه –كما سيبحث عند تناول التاريخية إن شاء الله- .

---

[206] محمود: تجديد الفكر العربي، ص١١٧-١١٨، مرجع سابق.
[207] عمارة، محمد (١٩٩١م): العرب والتحدي، ص١١٩، دار الشروق- القاهرة.
[208] أمين: فجر الإسلام، ص٤٧١، مرجع سابق، وانظر: أمين، أحمد (٢٠٠٤م): ضحى الإسلام، ٣٩/٣، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١.
[209] أمين: ضحى الإسلام، ٣٩/٣، نقلاً عن حمزة، محمد: الحديث النبوي ومكانته، ص٣٣٤، مرجع سابق.
[210] ادونيس: الثابت والمتحول الأصول، ص٨٦، مرجع سابق.

ثالثاً: العدل والحرية وخلق العباد لأفعالهم (نزعة الأنسنة):

وجد الحداثيون بقول المعتزلة بالاختيار وخلق العباد لأفعالهم، مدخلاً للتدليل على مبدأ الحرية التي هي من سمات الحداثة، ومن المبادئ التي ينادي بها الحداثيون لجعله قيمةً عليـا في المجتمع على غرار المجتمعات الأوروبية الأمريكية، ووجدوا فيها مسوغاً لإبعاد الجانـب الغيبي عن حياة البشر، فلا غيب والكون كله يسير وفق فعالية مخلوقة وبشرية، والإنسان هو الفعال الأوحد في هذا الكون (فقد صار المعتزلة إلى أن **أفعال العباد كلها مخلوقـات للعبـاد، والعبد هو الذي يخلق فعل نفسه خيراً أو شراً**، لأن العبد عندهم مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى.. إذن **فإن ثمة فاعلية مستقلة للإنسان في العالم مستمدة من قدرته الحقيقية لا المجازية** على فعله)[٢١١] ففيها تقـارب مـع نزعـة الأنسنة التي يقول بها الحداثيون، ويتعاملون مع الأشياء والكون وفقها.

فوجد الحداثيون بـ (الاستناد إلى بنية علم الكلام الاعتزالي.. كفيلاً بإحـداث تحقيـق جزئي لمشروع التجديد.. فأصولهم الخمسة ترتد كلهـا فـي التحليـل الأخيـر إلـى أصـل "العدل"..ومفهوم العدل الاعتزالي لا يقف عند حدود حجتي: الحرية (خلق الأفعـال) والعقـل (التحسين والتقبيح) كما هو الأمر في الخطاب التجديدي، بل تجاوز ذلك إلى النفاذ فـي كـل قضايا العلم وجزئياته)[٢١٢] فكانت (أهم قضية أثارها المعتزلة وهي قضية العـدل الاجتمـاعي التي من خلالها **عالجوا مسألة الاختيار -نقيض الجبر- التي هي الحرية الإنسانية في مقابل الاستبداد بالمفهوم الحديث**)[٢١٣]، فإذا ذهب المعتزلة للقول بخلق العبد لفعله، تنزيهـاً لله عـن المعاقبة على فعل لا يملك صاحبه حرية الاختيار له تطبيقاً لمبدأ العدل، فإن الحـداثي اقتـبس هذا المبدأ وأسقطه على غير ساحته، قائلاً بحرية الإنسان شبه المطلقة وحرية العقل المطلقـة بغير ضوابط ليقول ويفعل ما شاء دون قيود أو حدود.

ومن قاعدة قياس الغائب على الشاهد، وجد الحداثي أن نزعة الأنسنة حاصـلة بهـذه القاعدة التي تلغي الغيب- الإلهي، وتحل مكانه الشاهد- الإنساني فـ (تأسيس المعتزلة يقـوم على مبدأ "قياس الغائب على الشاهد" الأمر الذي يعني أن الإلهيـات تتأسـس معرفيـاً علـى

---

211 المبروك: النبوة، صـ ٢٦١-٢٦٣، مرجع سابق.
212 أبو زيد: نقد الخطاب الديني، صـ١٦٦، مرجع سابق.
213 اسماعيل: في تأويل التاريخ والتراث، صـ٢٩، مرجع سابق.

الإنسانيات)[٢١٤] وبالرغم من ذلك، لم يرق الفكر الاعتزالي إلى مستوى الحداثة المعاصرة، فلم يعثر فيه (على **نصوص ليبرالية[٢١٥] في الحكم غير القول بـ "الشورى"**)[٢١٦] فلم يعدو الاعتزال أن يكون ملجأً للحداثي.

رابعاً: مناوأتهم للمحدثين ومناهجهم، وعدم قبول خبر الآحاد والقول بعدم إفادته للعلم، وتحكيم العقل في النص:

وجد الحداثيون في موقف المعتزلة الرافض للمحدثين ومناهجهم، خير ملاذ للوقوف ذات الموقف من النص بل بدرجة أشد بكثير مما كان عليه المعتزلة من الحديث وخبر الآحاد تحديداً، فقد كان للمعتزلة من الحديث وقبول الأخبار موقفاً يتمثل بعدم قبول الأخبار إلا بشروط، وتوسعوا في إعمال العقل في النص تأويلاً ورفضاً، حتى وصل الأمر ببعضهم –كما ذكر ابن قتيبة عن الجاحظ- بأنه (كان يستهزئ من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم)[٢١٧]، فوجد الحداثيون في موقف المعتزلة هذا ما يوافق منهجهم، فعمموه على النص عموماً، ولم يقصروه على الحديث[٢١٨].

ووقف الحداثيون هذه الوقفة من المعتزلة، بسبب وقوف المعتزلة من أصحاب الحديث موقف المناوئ، لاعتماد أهل الحديث على النص واعتماد المعتزلة على العقل مقابل النص، فأخذوا بالتشنيع على المحدثين ورفض مناهجهم فلما شعر (المعتزلة بالخطر الذي يصيب الناس من شل العقل [المتمثل بمدرسة الحديث] إلى هذا الحد فوضعوا هذا الأساس [وهو التحسين والتقبيح العقليان] ولذلك كان علماء الحديث من أشد خلق الله كرهاً للمعتزلة والعكس)[٢١٩] ولما كان العقل أساساً للفكر الحداثي التجأ الحداثيون إلى المعتزلة.

---

214 أبو زيد: نقد الخطاب الديني، صـ١٥٩، مرجع سابق.

215 أي تكرس الحرية المطلقة للإنسان على الإلهي وحكم الإنسان للإنسان حكم الشعب للشعب.

216 الجابري: حوار المشرق والمغرب، صـ١٤٨، مرجع سابق.

217 الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ): تأويل مختلف الحديث، صـ٤٢، دار الكتاب العربي- بيروت، وقد نقل هذا الكلام أحمد محمد سالم في كتابه: نقد الفقهاء لعلم الكلام، صـ١٧٨، ولكنه أسند قول ابن قتيبة للنظام فقال سالم:"ويروى عن ابن قتيبة الدينوري أن النظام كان يستهزئ من الحديث.." والصواب أن ابن قتيبة ذكر ذلك عن الجاحظ وليس عن النظام.

218 ولبيان موقف المعتزلة من قبول الآخر، يمكن الرجوع إلى ما كتبه ابن قتيبة الدينوري مختصراً في كتابه: تأويل مختلف الحديث، صـ٤٥-٤٦، مرجع سابق، حيث وضعوا شروطاً لقبول الأخبار ورفضوا قبول خبر الآحاد، وذكرهم ابن قتيبة في معرض ذكره لأصحاب الرأي، فيمكن مراجعته هناك.

219 أمين: فجر الإسلام، صـ٤٧٢، مرجع سابق، والذي بين معكوفتين من الباحث.

فقد (كان للمعتزلة من الحديث موقف..[يتمثل بـ] عدم الأخذ بالمقاييس والضوابط التي وضعها المحدثون)[٢٢٠] فوضع المعتزلة أربعة وجوه لحصول المعرفة هي:(كتاب ناطق، وخبرمجمع عليه، وحجة عقل، وإجماع من الأمة)[٢٢١] ليفهم الحداثي من موقف المعتزلة هذا، أنهم يشترطون للاستدلال بالحديث وقبوله أن (يكون خبراً مجمعاً عليه. أي ما أطلق عليه فيما بعد "المتواتر". أما الأحاديث التي لم تبلغ درجة التواتر كأخبار الآحاد فهي مطروحة)[٢٢٢] وبهذه القراءة لموقف المعتزلة من قبول الأخبار التقى الحداثي مع المعتزلي -بالرغم مما في قراءته من مجانبة للصواب ومجانبة لفكر المعتزلة نفسه- فلما كان المتواتر نادراً، بل حكم بعضهم بعدم وجوده، كان مؤدى هذا الموقف لدى الحداثيين الرفض المطلق للأخبار، فإذا وجد التواتر، وثبت النص، أشهروا في وجهه سيف التأويل الذي وجدوه في الفكر الاعتزالي أيضاً.

وكذا لجأوا إلى المعتزلة لمنهج بعضهم القائل بتحكيم العقل، وأن الحجة العقلية تنسخ الأخبار، وترد بعض الأحاديث لاستبشاع العقل لها كما فعل النظام الذي (له أقاويل في الحديث يدعي عليها أنها مناقضة لكتاب وأحاديث يستبشعها من جهة العقل، وذكر أن حجة العقل قد تنسخ الأخبار)[٢٢٣] وبهذا كله كانت المعتزلة ملجأً وفيراً للحداثيين العرب.

خامساً: توسعهم في تأويل النصوص:

من سمات الفكر الاعتزالي التوسع في تأويل النصوص الثابتة نقلاً فقد (فسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم ويحملوا التأويل على نحلهم)[٢٢٤] فهذا المنهج عند المعتزلة يوافق أداة من أدوات القراءة الحداثية للنصوص، فمنهج (الهرمينيوطيقا)[٢٢٥] الغربي، يجد أصوله في (التأويل) عند المسلمين، وكان المعتزلة ممن توسعوا فيه فرأى الحداثيون (أن **المعارك التي خاضها المعتزلة في مجال تأويل النصوص الدينية، ضد الحرفيين لم تكن مجرد معارك فكرية ذات طابع نخبوي بل كانت معارك حول صورة الواقع الاجتماعي وما يرتبط به من مفاهيم ثقافية**)[٢٢٦] مؤولين النصوص المتعارضة ظاهرا مع هذه القيمة (العدل) مما يتوافق

---

[220] البنا: نحو فقه جديد، ٢٩/٢، والبين معكوفتين من الباحث.
[221] نفس السابق ناقلاً عن واصل بن عطاء ولم يحل إلى مرجع.
[222] نفس السابق.
[223] الدنيوري: تأويل مختلف الحديث، صـ٣٢، مرجع سابق.
[224] الدنيوري: تأويل مختلف الحديث، صـ٤٦، مرجع سابق، ويمكن الوقوف على بعض الأمثلة لتأويلهم للنصوص في ذات الموقع من كتاب ابن قتيبة.
[225] علم تأويل النصوص.
[226] أبو زيد: نقد الخطاب الديني، صـ٢١١، مرجع سابق.

مع أدوات القراءة الحداثية، بقراءة النص وفق قيمة عليا كليةً تنتظم النصوص وفقهـا، فتقـرأ بناء على هذه القيمة، مؤولين النصوص التي لا تتوافق مع هذه القيمة الموضوعة مـن قبـل العقل ابتداء.

سادساً: الطعن بالصحابة:

بالرغم من أن المعتزلة لم يصلوا بالطعن في الصحابة ما وصل إليه الشيعة في هـذا الباب، إلا أن الحداثيين وجدوا في فكر المعتزلة في هذا المجال تربة خصبة جعلت من الفكـر الاعتزالي ملجأً للحداثة من هذا الباب أيضاً، وخاصةً فيما اتخذته الواصلية[٢٢٧] التـي رفـضت قبول شهادة الصحابة الذين شاركوا في فتنة علي ومعاوية –رضي الله عنهم أجمعين- مشككين بفريقي الفتنة وطرفيها حيث قال أحدهم (لو شهد علي وطلحة أو علي والزبير أو رجـل مـن أصحاب علي ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما، لعلمي بـأن أحدهما فاسق لا بعينه، كما لا أحكم بشهادة المتلاعنين لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه)[٢٢٨].. والنظامية[٢٢٩]، حيث طعن زعيمها بالصحابة وبأخبارهم وقوله بكذب أبي هريرة –رضـي الله عنه- وقد أخذ عنه المستشرقون ومن بعدهم الحداثيون في نسج موقفهم الطـاعن بالـصحابة، بالرغم من أن المعتزلة أنفسهم رفضوا رأي النظام وقالوا بكفره[٢٣٠]، ولكن مـنهج الحـداثيين الوقوف عند كل قول شاذ أو مستبعد في التاريخ والتراث الإسلامي ملتجئين إليـه، مـسندين فكرهم إليه، فقد رأوا (أن فرقة **المعتزلة كانت أجرأ الفرق على تحليل أعمال الصحابة ونقدهم وإصدار الحكم عليهم**)[٢٣١] وهذا الموقف يتماهى مع موقف الحداثيين الرافض لمبـدأ (عدالـة الصحابة) الذي تقوم عليه الرواية عند أهل السنة، فقد رأى الحداثيون أن المعتزلة تتمثل نبـذ التقليد ورفض الموروث حيث (**ينتقد المعتزلة طريقة السلف والفقهاء وفـي العقائـد التـي تكرس التقليد وتعتمد على المروي**)[٢٣٢].

---

227 وهي فرقة من فرق المعتزلة اتبعت واصل بن عطاء المعتزلي المتوفي سنة (١٣١هـ).

228 السباعي، مصطفى (١٩٧٦م): السنة ومكانتها في التشريع، صـ١٣٦، المكتب الإسلامي- بيروت، ط٢، ناقلاً عن الفرق بين الفرق، صـ ٧١-٧٢.

229 فرقة من المعتزلة اتبعت إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام.

230 انظر نفس السابق صـ١٣٧-١٤٢.

231 أمين: فجر الإسلام، صـ٤٦٥-٤٦٦، مرجع سابق.

232 سالم، أحمد محمد (٢٠٠٨م): نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التـاريخ، صـ ـ١٨٥-١٨٦، رؤية للنشر والتوزيع- القاهرة، ط١.

ولكن يبقى الفكر الاعتزالي، في دائرة التراث الإسلامي، الذي يرى الحداثيون وجوب رفضه وتجاوزه، وما الوقوف عليه والبحث عن ملاجئ فيه إلا ضـرورة فرضـها الواقـع، وألزمهم بها المد الإسلامي في هذا العصر.

المطلب الثالث:

الفلاسفة والمتكلمون المسلمون ملجأً للحداثة:

يعد الفلاسفة وعلماء الكلام المسلمين، امتدادا للفكر الاعتزالي من جهة، وأخذ للفكـر والفلسفة اليونانية الإغريقية، وقولبتها بقالب جديد من جهة ثانية، ولكن فرق بين علـم الكـلام وبين الفلسفة، إذ يعد علم الكلام محاولةً للتوفيق (بين النقل والعقل، وهذا هو هدف علم الكـلام في أطواره كافة.. وذلك بالشكل الذي يحقق على صعيد الجدل الكلامي في صـواب وجهـة النظر الإسلامية)[٢٣٣] لذا يعد علم الكلام صناعة إسلامية وإن كانت مستقاة من علـم المنطـق الأرسطي الإغريقي، ولكن تم قولبتها بقالب يخدم الإسلام بمواجهة المستجدات والأفكار الداخلة إليه. بينما الفلسفة تقوم بالنظر والتأمل العقلي لإنشاء التصورات والعلوم ابتـداء، مـن غيـر مسبقات معرفية تبحث عن أدلة عقلية لها لذا كان (**نظر الفيلسوف في الإلهيات هو نظر فـي الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، أما نظر المتكلم في الوجود فهو من حيـث يـدل علـى الموجِد**)[٢٣٤].

لذا فإن الحداثي أخذ الفلسفة وقال بها لأنها تحقق غاياته في إنشاء المعارف ابتداء من غير مسبقات معرفية، ورفض في الوقت ذاته علم الكلام لأنه رأى أن (البحـث عـن الأدلـة اليقينية لإثبات صحة العقائد المسلم بها سلفاً بعد الإيمان بها وهو وقوع في الدور بين الإيمـان والعقل، أؤمن كي أعقل ثم أعقل كي يزداد إيماني رسوخاً ولكي أثبت للآخرين صحة إيماني، وهو على **عكس المنهج في علوم الحكمة الذي يبحث عن بداية عقلية دون افتراض إيمـان مسبق**)[٢٣٥] ومن هنا كان الفلاسفة ملجأً للحداثة العربية ولم يكن علماء الكلام ملجأً لهـم، وإن رأوا في علم الكلام ممارسة عقلية إلا أن هذه الممارسة بقيت –في نظرهم- قاصـرة لأنهـا تنطلق من منطلق إيماني مسبق، فشنع الحداثيون على المتكلمين لأنهم حاربوا الفلسفة فحاربوا

---

[233] الجابري: نحن والتراث، صـ٢٨٩، مرجع سابق.
[234] نفس السابق، صـ٣٣٨-٣٣٩.
[235] حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ٩٥/١، مرجع سابق.

العقل بأداة العقل، وبالمقابل انكبوا على الفلسفة يحيونها حتى أصبح المثقف –في بعض وجوهه- عندهم هو الفيلسوف ذاته.

وإذا امتدح الحداثي علم الكلام، فإنما أراد ممارسته العقلية مشترطاً في الوقت ذاته أن يتحرر من القيود والضوابط والإيمان المسبق[٢٣٦].

علاقة الفلسفة بالنهضة:

ينظر الحداثيون إلى الفلسفة على أنها المكون الرئيسي للنهضة، وأساس انطلاقها وسبب وجودها، ويكادون حصر أسباب النهضة –بصورتها الغربية- بالمنتجات الفلسفية، ومن خفف من لهجته وقلل من اندفاعيته، ترك هامشاً للعوامل الأخرى سوى الجانب الفلسفي، ولكن الناظر إلى النهضة الأوروبية يجد أن العامل الفلسفي كان عاملاً هامشياً تابعاً جاء تالياً للعوامل الأخرى، والتي من أهمها العامل الاقتصادي المتمثل بـ (اكتشاف الأمريكيتين وطريق رأس الرجاء الصالح (وما أتبعه من) نشاط محموم للسيطرة على الجزر والمناطق المكتشفة وتجارة العبيد، فضلاً عن التجارة الدولية مع الشرق الأقصى ومحاولة السيطرة عليه عسكرياً، **ولا يستطيع أحد أن يبين كيف كان الفلاسفة والمفكرون وراء ذلك، بل يمكن أن يلحظ أن الفلاسفة والمفكرون الجدد هم الذين لحقوا بتلك التغيرات التي حدثت للثورة الداخلية)**[٢٣٧].

والعامل الثاني الذي تزامن مع العامل الاقتصادي، ألا وهو العلم التجريبي الذي أطلق العنان للعقل التجريبي للاكتشاف والاختراع، مما صاحبه من نزعة البحث وحب الاكتشاف، ومعرفة أسباب الأشياء وتفسير الظواهر الطبيعية لمعرفة سنن الكون، والذي بسببه كانت الاكتشافات العلمية ومخترعاتها حتى وصل الغرب إلى ما وصل إليه من مدنية اليوم.

بل الذي يبدو أن الفلسفة باستغراقها بالتأمل العقل والنظر دون اللجوء إلى العمل والتجريب، حيث كان الفكر اليوناني يقدم العمل النظري التأملي على الجانب الحرفي والعمل اليدوي، أحد أسباب تخلف الأمة وتراجعها ودخولها في زمن الركود والانحطاط، ومن هذا الباب تجد الاستغراق في مسألة صفات الذات الإلهية وعدم تقديمهم للنظريات العلمية التجريبية، ولذا عندما خرج الفكر والعقل من النمط اليوناني التأملي، وجدت جابر بن حيان (١٠١-١٩٦هـ) يبدع ويأتي بالجديد في عالم الكيمياء عندما خالف أرسطو في تصوره

---

236 انظر: سالم: نقد الفقهاء لعلم الكلام، صـ ٤٧، مرجع سابق.

237 شفيق، منير: في الحداثة والخطاب الحداثي، صـ ١٩٥، مرجع سابق.

الفلسفي، وانتقاده لمن تصدى للكيمياء بما لا علم له بها ذاهباً إلى القول بأن (جماد أسرار الطبيعة وعسر الكشف عنها ينبغي ألا يحول دون العمل على الكشف عن أسرارها)[٢٣٨] عاملا على الكشف عن أسرارها منطلقاً من منطلق إيماني متمثل بأن **الكون والأشياء من مصدر واحد (فإن الاختلاف بينهما إنما يرجع إلى اختلاف نسب مقادير العناصر الداخلة في تركيبها ومن ثم يمكن تبديل طبائع الأشياء تبديلاً يحول بعضها إلى بعض)**[٢٣٩] بإضافة أو حذف خصائص منها. مبتدأ من مبدأ العلم التجريبي وعدم قبول (شهادة الغير إلا على سبيل التأييد لما يصل إليه الباحث بتجاربه، ذلك أن **الدربة شرط أساس للعلم فمن كان درباً كان عالماً ومن لم يكن درباً لم يكن عالماً)**[٢٤٠].

فعندما اتبع جابر بن حيان المنهج الإيماني، والمنهج القرآني الداعي إلى السير في الأرض، والنظر في ملكوت السماوات، والنظر إلى الكون على أنه آيات وظواهر مدعو الإنسان للبحث فيها والنظر والتأمل لمعرفة سنن الله في الكون، وصل إلى ما وصل إليه بعد أن خالف المنهج الأرسطي اليوناني في تصوره الفلسفي، وتمثل ذلك في كتابه –أي جابر بن حيان- "إخراج ما في القوة إلى الفعل" للانطلاق في منهجه التجريبي.

ومع ذلك بقي الحداثيون يلجأون إلى الفلسفة، ويعدون أنفسهم امتداداً لها، وإن كانوا يؤرخون بأن الفلسفة الإسلامية دخلت (منذ الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) في "غيتو"[٢٤١].)[٢٤٢] وذلك من خلال تأليف الغزالي لكتابه: تهافت الفلاسفة (الذي بدع فيه الفلاسفة في سبع عشرة مسألة وكفرهم في ثلاث مسائل، وهو من نتاج نهاية القرن الخامس للهجرة)[٢٤٣] حيث بدأت مرحلة ركود للفلسفة، فرأى الحداثيون أنها بداية مرحلة الانحطاط في التاريخ العربي الإسلامي.

مواطن استشهاد الحداثيين بالفلسفة الإسلامية:

استشهاد الحداثي بالفلاسفة المسلمين واضح وجلي، ويظهر من صنيعهم وكأنهم اختزلوا العلم الإسلامي وإنتاجات الحضارة الإسلامية من المعارف والعلوم إنما هو ما قاله الفلاسفة، وما سوى ذلك لم يعدوه شيئاً، بل عدوه في سياق التبعية والتقليد ومجانبة الإبداع،

---

238 صبحي: وحملها الإنسان مقالات فلسفية، ص ٢٣٥، مرجع سابق.
239 نفس السابق.
240 نفس السابق، ص ٢٣٦.
241 يقصد: أي في حصار وجمود.
242 طرابيشي: مصائر الفلسفة، ص٧٢-٧٣، مرجع سابق، والذي بين معكوفتين من الباحث.
243 نفس السابق.

وهو السياق العام الغالب في الحضارة الإسلامية عبر امتدادها لقرون، فهي حضارة نص واتباع له، لا إبداع فيها.

فتجدهم يمتدحون الفلاسفة، وفي الوقت ذاته يذمون الحركة الثقافية، فكأن أعمال هؤلاء الفلاسفة، كانت خارجة عن السياق، ولا يوجد مناخ علمي يتلاءم مع إعمال العقل وتنشيطه فـ (لقد ظل العالم العربي علم الخوارزمي والبيروني وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم خارج مسرح الحركة في الثقافة العربية، فلم يشارك في تغذية العقل العربي ولا في تجديد قوالبه.. فبقي الزمن الثقافي العربي هو هو...وركد هذا الزمن وتخشبت موجاته منذ عصر ابن خلدون إلى "النهضة" العربية الحديثة التي لم تتحقق بعد)[٢٤٤]وما ذلك إلا لنزع أي حضور للعقل في التاريخ الإسلامي، وما وجد من ذلك نسبوه إلى الثقافات الأخرى كالإغريق أو يضعوه خارج السياق المعرفي للحضارة، متجاوزين بذلك قراءاتهم البنيوية والتاريخانية.

ويستشهد الحداثيون بكل شاذ وغريب عن سياقه المعرفي ضمن الحضارة الإسلامية، فتجدهم يستشهدون بالرازي (ت: ٣١١هـ) بسبب موقفه الرافض للنبوة لقوله بأن مدار المعرفة العقل والطبيعة وليس من الغيبيات، فلا يحتاج الإنسان للنبوة، ولم يستشهد الحداثيون بالرازي إلا لأنه التقى مع أدوات المنهج الغربي الأوروبي (فقد طور الرازي نقداً عاماً للنبوة والدين على أسس عقلية وتاريخية وأنثروبولوجية، ولهذا بات قريباً من تيار التنوير الأوروبي الذي استند في نقد الدين إلى الأسس ذاتها...إن التقارب بين الرازي وبين تيار التنوير الأوروبي يبدو أكثر من لافت)[٢٤٥]، ومن هنا كان الاستشهاد به لتقاربه من التيار التنويري الأوروبي لا لكونه أنتج فكراً ذاتياً، بل لكونه التقى مع الغرب في نقضه للدين.

وممن استشهد به الحداثيون ابن الراوندي (ت: ٢٩٨هـ)[٢٤٦]الذي انتقل من الاعتزال إلى الإلحاد مروراً بالتشيع، وذلك لأنه اعتمد على العقل في نقد النص، وعلى النقد الداخلي للنص (الأكثر جذريةً برد نشأة النص (القرآن) إلى الشعور)[٢٤٧] اعتماداً على ذات النص ولفظه (فالشعور هنا هو الذي يدرك العالم ويتصوره ثم يعبر عنه في صورة مثل أو قصة أو حكاية

---

[244] الجابري: تكوين العقل العربي، صـ٣٤٧، مرجع سابق.
[245] المبروك: النبوة، صـ١٥٦-١٥٧، مرجع سابق.
[246] وهو أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي نسبةً إلى قريته راوند الواقعة بين أصفهان وكاشان ولد سنة (٢١٠-٢٥٠هـ) وقد تقلب بين الاعتزال ثم هجاهم ورفض فكرهم وتحول إلى الشيعة، ثم ترك التشيع وانتقل إلى الإلحاد، ولم يصل من مؤلفاته شئ سوى ما ذكره خصومه المعتزلة في معرض ردهم على أفكاره الإلحادية، وما نقله مؤيدوه عنه، انظر: بدوي، عبدالرحمن: تاريخ الإلحاد في الإسلام.
[247] المبروك: النبوة، صـ١٥٥-١٥٦، مرجع سابق.

خيالية أو أسطورة وتحركه بواعث وغايات قصدية، وبهذا يكون النص من وضع الشعور)[٢٤٨]، فالشعور هنا بوصفه باعث لإيجاد النص الأدبي، فهو الشعور الذي ينتاب الأديب والكاتب ليكتب ما يريد، ينتقل به حنفي وأصحاب هذا المنهج، ليجعلوه حكماً على قبول النص، فينتقل من شعور الذات الكاتبة (الأديب)، إلى شعور الذات القارئة (الناقد للنص) فيكون النقد بلا ضوابط منهجية بل مرجعيتها إلى الشعور الداخلي لنفس الناقد ومكوناتها. فيستشهد الحداثي بابن الراوندي وبالبراهمة[٢٤٩] وبغيرهم لخروجهم عن أصول الدين ولموافقتهم للحداثيين بالالتقاء بأصول الحضارة الأوروبية الحديثة.

ابن رشد ملجأ للحداثة:

ولعل من أكثر من استشهد به الحداثيون، ومجدوه ورفعوا منزلته هو ابن رشد الحفيد فيلسوف قرطبة، فتجدهم يلجأون إليه، ومن مظاهر هذا اللجوء:

١. نبذه التقليد: فيدعو ابن رشد إلى النظر في إنتاجات السابقين ("فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه" هذا عن الآلة (المنهج)..أما "المادة" أي النظرية، فيجب أن نتنبهها بأنفسنا "يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب..بالمقاييس البرهانية"..ولكن بما أنه من غير الممكن ولا من المعقول أن نكرر تجارب غيرنا ممن سبقونا نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائع البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً الحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم.)[٢٥٠]

٢. نقده ورفضه لمنهج الأشاعرة وإقراره لمنهج السببية في النظر إلى الأشياء فكانت (خلاصة نقد ابن رشد لطريقة الأشاعرة في الاستدلال ولما وضعوه من مقدمات وما انساقوا إليه من نتائج وخيمة على العلم والعقل معاً لأن "**من رفع الأسباب فقد رفع العلم**" كما يقول ابن رشد، أما البديل الذي يقدمه فيلسوف قرطبة فهو مبني على نظام

---

[248] حنفي، حسن: مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية، مجلة ألف، العدد الثاني، ١٩٨٢م، ص ٢٩، نقلاً عن مبروك: نفس السابق.

[249] وهم فرقة من الملاحدة أنكروا النبوة.

[250] ابن رشد، محمد بن أحمد أبو الوليد: فصل المقال، نقلاً عن الجابري: نحن والتراث، ص ٥٧، مرجع سابق. ونفهم قوله (تجارب غيرنا ممن سبقونا..) إنما أراد بهم فلاسفة اليونان الإغريق، فأراد إخضاع إنتاجاتهم للحق أي للدين وأصوله والحكمة، وعدم قبولها بالمطلق دون تمحيص مسبق.

السببية)[251] أي بقوله بالسببية وبنقده لمنهج الأشاعرة الذي يرسخ النص ويثبته، فهـذا ما فهموه وقرأوه من خطاب ابن رشد.

٣. الإعجاب بابن رشد وكيل المديح له والاستشهاد به: فيذهب الحداثي إلى مدح ابن رشد ويدعو إلى سلوك منهجه واتباع خطواته لحل المأزق الراهن[252].

فتكون المحصلة أن الحداثي وإن استشهد فهو مغال باللجوء إلى ابن رشـد لأن أوروبـا المعاصرة قد تلقفت ابن رشد واحتفت به، وما زالت تقيم الاحتفالات السنوية بـذكرى وفاتـه، فكان انعكاس ذلك على الحداثي العربي بالمغالاة بالانتماء إليه. ولكن هل ابـن رشـد حقيقـةً يوافق منهجه منهج الحداثيين؟

ابن رشد وموقفه من حداثيي اليوم:

إذا كان الحداثيون ينسبون أنفسهم إلى الفلسفة، ويعـدون أنفـسهم امتـداد للفلاسـفة السابقين، وبخاصة ابن رشد، فإن الناظر في كلام ابن رشد يجـده منتقـداً حـاداً للفلاسـفة ولأصحاب الحكمة، ويعتبر أن إذايتهم للشريعة تعادل إذاية الجهال ممن ينسبون أنفـسهم إلـى الشريعة نفسها، داعياً إلى مذهب الجمهور وهو المذهب الأصوب حيث (**دعا الجمهـور إلـى معرفة الله سبحانه إلى طريق وسط ارتفع من حضيض المقلـدين، وانحـط عـن تـشغيب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الـشريعة**)[253] فهـو وإن انتقـد المقلدين إلا أنه انتقد بالوقت ذاته تشغيب المتكلمين، مسوياً بين الاثنين في إيقاع الأذى بالـدين والضرر بالشريعة (فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة مـن الأهـواء الفاسـدة والاعتقـادات المحرفة في غاية الحزن والتألم، **وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من نسب نفسه إلى الحكمة**، فإن الإذاية من الصديق هي أشد من الإذاية من العدو: أعني **أن الحكمة هي صـاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالإذاية ممن ينسب إليها هي أشد الإذاية** مع ما يوقع بينهما مـن العداوة والبغضاء والمشاجرة) وفي الوقت ذاته (قد أذاها أيضاً كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها وهي الفرق الموجودة فيها)[254].

---

[251] الجابري: بنية العقل العربي، صـ ٥٣٦، مرجع سابق.
[252] انظر على سبيل المثال اسماعيل: التراث وقضايا العصر، صـ ١٤٠، مرجع سابق.
[253] ابن رشد: فصل المقال، صـ١٢٥، مرجع سابق.
[254] نفس السابق.

ومن هنا فإن ابن رشد، وقف موقف الناقد للفلاسفة بما يحدثونه من إضرار بالشريعة، مع أن دورهم هو تأييد للشريعة لا إثارة الشكوك وإيقاع الضرر بها، أي أنه لم ينظـر إلـى الفلسفة مكوناً مستقلاً بالمعارف منفصلاً عن الدين، بل نظر إلى الفلسفة واقعة تحـت سـلطة الدين (النص) وتصوراته الكلية، وليس منفصلاً عنه، بخلاف نظرة الحداثيين اليـوم، الـذين ينظرون إلى العقل وما ينتجه من فلسفة، مستقلاً بذاته منفصلاً عن الدين.

ويدعو في الوقت ذاته إلى التفريق بين مستوى الخطاب، فما يقال للخواص من أهـل الفلسفة والحكمة، لا يقال للجمهور لأن فيه إفساد لدين الجمهور بتحديثهم ما لا تطيقه عقولهم، فما يتأوله الفلاسفة (لا ينبغي التصريح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور، **ومتـى صـرح بشئ من هذه التأويلات إلى من هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عـن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح به والمصرح له إلى الكفر**، والسبب فـي ذلـك أن التأويل لا يتضمن شيئاً من إبطال الظاهر وإثبات المؤول)[٢٥٥]، ذاهباً إلى أن (**المصرح بهـذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه الناس إلى الكفر وهو ضد دعوى الشارع**، وبخاصة متى كانت التأويلات فاسدة في أصول الشريعة.. **فإنا قد شاهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهـم قـد تفلسفوا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه**، أعني لا تقبل تأويلاً...**فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهـلاك الجمهـور وهلاكهم في الدنيا والآخرة**)[٢٥٦]. فابن رشد يميز في مستوى الخطـاب، ولا يقبـل الخطـاب الفلسفي المنشئ للمعارف غير المبني على أصل وعلى ثابت من ثوابت الشريعة فهو خطـاب ضال ومضل.

وقد أدرك بعض الحداثيين هذا الخطاب الرشدي فرفضوه، وإن كانوا قبلوا منه نبـذه للتقليد، ولكنهم رأوا فيه خطاباً نصياً لا يخرج عن دائرة الخطاب الإسلامي بتكريسه لـسلطة النص فـ (**ابن رشد الذي لا يكف دعاة التنوير عن استهلاكه والثرثرة به، والـذي يعكـس خطابه حضوراً للسلطة بأصلها السياسي وقناعها المعرفي، لا يتلاشى أو يغيـب**)[٢٥٧] وهـو خطاب انطلق من إيمان بالشريعة والدين ومن هنا فإن خطاب ابن رشد (لا يقنع إلا المؤمنين، مقدماً بشريعة الإسلام، **ومؤدى جوابه هو أن الشريعة حق والحكمة حق، ولما كان الحـق لا**

---

[255] نفس السابق، ص١١٩-١٢٠.
[256] نفس السابق.
[257] مبروك: لعبة الحداثة، ص ٣٥، مرجع سابق.

يتعدد، كانت الشريعة والحكمة هويةً واحدةً)[٢٥٨] وبما أن خطابه يقوم على أسس إيمانية، فهو خطاب لا يرتقي إلى مستوى الخطاب الفلسفي من الوجهة الحداثية، المبني على عدم الإيمان بأي معارف أو اعتقادات مسبقة، فهو خطاب مرفوض لديهم، ولولا قبول الغرب له لما تبناه حداثيو المشرق، ولم يأخذوا منه سوى نبذ التقليد متناسين نقده للحكمة والفلسفة.

ومن هنا فإن خطاب ابن رشد لا يوافق الحداثيين موافقة تامة، وإن وجدوا فيه ما يتوافق مع بعض أقوالهم، إلا أنه يبقى مندرجا تحت الوطأة الإيمانية، بل في كثير من كلامه ما يناقض الخطاب الحداثي ويرفضه.. لذا لا يعدو ابن رشد –كما الفلاسفة المسلمين- أن يكون ملجأ للحداثة لا مصدرا لها.

المطلب الرابع:

القراءات الصوفية وإشاراتها ملجأً للحداثة:[٢٥٩]

لعل التصوف من أهم الملاجئ التي لجأ إليها الحداثي، وذلك بالرغم من كون التصوف اعتمد خطاب الروح والقلب وليس خطاب العقل، ولكن سبب اتخاذه ملجأً للحداثة رغم اعتماد الحداثة على العقل، لأنهم وجدوا فيه مبتغاهم بجوانب منها:

أولاً: الخروج على الجماعة والإتيان بما يخالف الدين، بالقول بالحلول ووحدة الوجود[٢٦٠]:

فقد رأى الحداثيون بالحلاج الذي قتل صبراً (٣٠٩هـ) على يد (أتباع الشعائر والطقوس، الذين لا يستطيعون القبول بأن تتحد الأنا البشرية إلى مثل هذا الحد بالأنا الإلهية

---

[258] محمود: قيم من التراث، ص (٢٧-٢٨)، مرجع سابق.

[259] ما يورد في هذا المطلب من بعض معتقدات وأفكار الصوفية، لا يقصد به أن الفكر الصوفي هو كله كذلك، بل إنما تم إيراد ما استشهد به الحداثيون من هذا الفكر، مع كونه ليس صورة كاملة للفكر الصوفي، وإنما يستشهد الحداثيون بالشاذ والمستبعد منه كما هو منهجهم في ذلك.. تماما كما فعلوا مع الشيعة والمعتزلة والفلاسفة.. نحوه.

[260] فقد ظهرت فكرة الحلول ووحدة الوجود واشتهرت على الساحة الفكرية الإسلامية في كتابات محيي الدين بن عربي المالكي (٦٣٨هـ) ومنها (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) ويقصد بها حلول الذات الإلهية في النفس البشرية ووحدتها معها، لتستحيل النفس والله شيئاً واحداً. وقد سبق ابن عربي في هذه الفكرة، الفلاسفة الهنود وخاصة البراهمة، الذين أرادوا –كما ابن عربي- أن طريق القرب من الله إنما يتأتى بالتأمل حتى يحضر الله بذاته في قلوب المتأملين فتتوق نفوسهم للاتحاد مع الله فيستحيلان شيئاً واحداً بحلول الله في نفس المتأمل.

المتعالية، كان الحلاج يقول بما معناه "نحن روحان في جسد واحد" ولذلك اتهموه بالحلول)[٢٦١]، فكان في خروجه عن الجماعة بمذهبه هذا، أن أصبح ملجأً للحداثيين، حيث تلقف المستشرقون ومنهم ماسنيون وعنه أخذ حداثيو العرب تبجيلهم للصوفية عموماً وللحلاج خصوصاً[٢٦٢].

ثانياً: رفض الشريعة والشعائر العبادية:

وجد الحداثيون في التصوف، تحرراً من الشريعة الإسلامية، ومن التكاليف الشعائرية فيها، وفتح المجال واسعاً للنفس لرفضها، فكان (**المثل العربي البارز على رفض الشريعة من أجل الحقيقة أي من أجل ما يتجاوز الشريعة هو التصوف** على صعيد التجربة الفكرية)[٢٦٣]،\ وكذا فإن قراءات بعض الصوفية قادتهم إلى (رفع التكليـف عـنهم فـي مـسائل الطقـوس الدينية...ولقد كان النص القرآني الحديثي في ذلك مطواعاً طيعاً للقراءة الصوفية المعنيـة)[٢٦٤] فكانوا بذلك ملجأً للحداثة بتحررهم من الشريعة ومن الشعائر التعبدية فيها.

ثالثاً: الرمز والإشارة:

لعل من أبرز ما وجده الحداثيون في الفكر الصوفي، مما يوافق هـواهم، هـو قـول الصوفية بالرمزية والإشارية، وتعامل بعض الصوفية مع اللغة والكون على أنها منظومة من الرموز تشير إلى ما خلفها من معاني، مما أطلق العنان واسعاً للتأويل وفهم مـا يـشاء دون وجود رابط منطقي بالضرورة بين منطوق الخطاب وبين ما فهمه الصوفي منـه، وهـذا مـا يتوافق مع منهج (الهرمينيوطيقيا) الغربي في تأويل النصوص، وما تفرع عنه مـن نظريـات لاحقة عليه فاستشهد بهم الحداثيون كثيرا من أمثال أبو زيد[٢٦٥] وأركـون[٢٦٦] وغيرهمـا[٢٦٧].. وصولا إلى منهج الحداثة التفكيكي القائم على قراءة النص وفق مبدأ أن "العبرة بالذات القارئة لا بالذات الكاتبة".

---

[261] أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، صـ١٥٨، مرجع سابق.
[262] انظر: سعيد: الاستشراق، صـ٤١٢-٤١٢، مرجع سابق.
[263] أدونيس، الثابت والمتحول صدمة الحداثة، صـ١٨٣، مرجع سابق.
[264] تيزيني: النص القرآني، صـ ٢٩٧، مرجع سابق.
[265] انظر أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧م): فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، ص (٢٦٧-٢٦٨)، المركز الثقافي العربي- بيروت، ط٦.
[266] انظر أركون: الفكر الإسلامي نقد، صـ١٦٢-١٦٣، مرجع سابق.
[267] من أمثال محمود: قيم من التراث، صـ٥٦-٥٧، مرجع سابق.

وبناء على ما تقدم وبالوقوف على النماذج العملية للفكر الصوفي، وجد الحداثيون في القرءات الصوفية تطبيقات واسعة لرفض النص على ظاهره، ولحمل الكلام على معان بعيدة، اعتمدوا عليها في نظرياتهم الحديثة[٢٦٨]، فكانوا ملجأً مهماً للحداثة العربية.

رابعاً: التحرر من ثبات المعنى ومنطقية التأويل:

اعتماد الصوفي على الذوق وما يلقى في الفؤاد من معـاني، فـي فهـم النـصوص وتأويلها، جعله يتحرر من حدود المنطق، وإلزامية وجود علاقة بين المعنى الظاهر والمعنـى الذي ذهب إليه الصوفي، مما فتح باب التأويل واسعاً غير منضبط بضوابط أهل اللغة والبيان، ومن المجاز والاستعارة والكناية وغيرها مما يلتقي مع النقطة السابقة من بعض الوجوه، ولكنه هنا إنما يرفض الصوفي مناهج البيان الضابطة للتأويل بالقول بضرورة وجود علاقـة بـين المعنى الظاهر والمعنى المؤول[٢٦٩]، فكان الاعتماد بفهم النص على الذوق الذاتي، فلا يطالـب صاحب الفهم بالإتيان بدليل على المعنى الذي ذهب إليه فكان التحرر من ضوابط الفهـم، مـا وافق الحداثي في مناهجه الحداثية في قراءة النصوص.

خامساً: النص حمال أوجه وتعدد مستويات الخطاب:

رأى الحداثيون في القراءة الصوفية المتعددة للنصوص بتعدد القارئ لها، ملجـأً لهـم يتوافق مع قولهم بأن النص حمال أوجه، بمعنى يمكن قراءته عدة قراءات حتـى وإن كانـت متناقضة، **فالقراءة الصوفية (تبين لنا مدى إمكانية التوسع الاحتمالية للخطاب القرآني كمـا كان قد تلقاه خيال خلاق كخيال ابن عربي)**[٢٧٠] فتتعـدد مـستويات اللغـة بتعـدد الرمـوز والشيفرات، ومدى قدرتها على الإيحاء بالحقائق المرادة من خلال نقلها إلى العـالم الحـسي المشاهد على شكل رموز[٢٧١]، وأيضاً فإن فهم هذه الرموز يختلف من شخص لآخر بـاختلاف المقومات الذاتية لقارئها والمشاهد لها، فمثلاً مستوى فهم الرسول صلى الله عليه وسلم للـنص القرآني يختلف عن مستوى شرحه للناس وبيانه، لأنه إنما أراد تبسيط الفهم وتقريبه لمـستوى

---

268 انظر مثلاً: تطبيقات نصر حامد أبو زيد في كتابه: فلسفة التأويل، حيث استند إلى القراءات الصوفية في إخراج الكلام عن ظاهره دون رابط أو منطق محدد.

269 انظر ناصر، عمارة (٢٠٠٧م): اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينيوطيقيا الغربيـة والتأويـل العربـي الإسلامي، ص ١١٦، دار الفارابي- بيروت، ط١.

270 أركون، محمد (٢٠٠٥م): القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، صـ ٣٣، ترجمـة: هاشم صالح، دار الطليعة- بيروت، ط٢.

271 أبو زيد: فلسفة التأويل، صـ ٣٥٩، مرجع سابق.

المخاطبين، ومن هنا فإن ابن عربي يطالب الصوفي الوصول إلى مستوى فهم النبي صلى الله عليه وسلم للقرآن وآياته، وليس الوقوف عند مستوى الشرح[272]، ليصل إلى قراءة ما يحجبه النص ويخفيه وعدم الوقوف على منطوق النص وظاهره، وهذا ما يقوله الحداثي بمناهجه.

سادساً: ذاتية المعرفة والنقد الداخلي للنصوص:

بما أن المعارف في الفكر الصوفي، تتأتى بما يلقى في وجدان العارف وفؤاده مباشرة، فلا يشترط لتحصيل المعرفة الوقوف على النص أو الدرس، فإن (الشعور النفسي) مصدر أولي من مصادر المعرفة[273] وهو ما يقارب أولية العقل عند الحداثيين.

ومن هنا فإن نقد النصوص، -والحديث تحديداً- إنما يتم من خلال النقد الداخلي لمتنه بعرضه على شعور الناقد وإحساسه، وغير ملزم بتقديم أي دليل على قبول الحديث أو رفضه لاجئين بذلك إلى الفكر الصوفي[274]. فوجد الحداثي أن (**التصوف يقلل من قيمة مدونات الوحي إلا من أجل أن يحل وحيه الخاص محلها**)[275]. ورفض الإسناد، والتقليل من قيمة الحديث، والنصوص عموماً، أحد أهداف مشروع الحداثة العربية لإقصاء النص عن التأثير في حياة الناس.

ومع ذلك فقد وجد من الحداثيين من نظر إلى التصوف، بصفته خطابا يقصي العقل ولا يعتمد عليه[276]، ولكونه نصير للسلطة القائمة لا يخرج عنها واشتغاله بهموم الخلاص الذاتي[277]، فرفض هذا الخطاب من هذه الزاوية، ولكنهم لجأوا إليه من الجوانب السالفة الذكر.

وقفة مع ابن خلدون، وهل يعد مصدراً للحداثيين العرب؟

كثيراً ما يتغنى الحداثيون بابن خلدون (وكل يدعي وصالاً بليلى) مسندين إليه إعمال المنهج العقلي في المرويات، ورفض منهج الإسناد، وعدم الركون إلى الجرح والتعديل، فقد قرؤوا موقفه من الروايات التاريخية باعتماده على النقد العقلي الداخلي للروايات، وعدم الركون إلى النقد الخارجي المعتمد على سلسلة الرواة مطبقا هذا المنهج على الروايات

---

272 نفس السابق، صـ ٢٩٠.
273 محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، صـ (٨٠-٨١)، مرجع سابق.
274 الجابري: بنية العقل العربي، صـ ٣٦٣، مرجع سابق.
275 المبروك: النبوة، صـ ٢٦، مرجع سابق.
276 اسماعيل، محمود (٢٠٠٤م): المهمشون في التاريخ الإسلامي، صـ ١٥١، رؤية للنشر- القاهرة، ط١.
277 اسماعيل: التراث وقضايا العصر، صـ١٦٢-١٦٤، مرجع سابق.

التاريخية فقط لأنه خشي البوح عن غرضه المضمر بتطبيق ذات المنهج على الأحاديث النبوية[278]، قائلين بأنه إنما أراد ترسيخ المنهج العقلي أولاً حتى إذا لقي القبول، قام بتطبيق ذات المنهج على المرويات الأخرى، محاولين تعميم ما وضعه ابن خلدون من ضوابط لنقد الروايات التاريخية لتطبيقه على الحديث النبوي والنصوص الإخبارية الإنشائية (الشرعية)[279]، حيث يقوم منهجه بالاعتماد على (**الملاحظة والمشاهدة والاستقراء والوصف والبحث عن العلل والأسباب المباشرة دون الاعتماد على الروايات التي اعتمد عليها المؤرخون السابقون...بل إن ابن خلدون يعرض هذه الروايات على قوانين التاريخ للتثبت من صحتها**)[280].

ولكن بالرجوع إلى ابن خلدون تجده يفرق بين الرواية التاريخية، التي غرضها نقل الواقع والمشاهد، وبين الروايات الشرعية التي غرضها إنشاء الأحكام وإقامتها، ذاهباً إلى أن الأخبار التاريخية ينبغي الاعتماد أولاً على مطابقتها للواقع وصدقها بذاتها، من خلال عرض المروي على قوانين التاريخ وطبائع العمران، فإذا كانت صادقة بذاتها انتقل إلى النظر في ناقليها، ولا يفيد صدق الناقلين وعدالتهم ما دامت هذه الأخبار بذاتها غير صادقة، خلافاً للأخبار الشرعية التي هدفها إنشاء الأحكام وإيجاد الواقع وصوغه، فالعبرة بوثوق صدورها عن مصدرها (الوحي) من كتاب وسنة فيبقى منهج النقد النقلي معتمداً في ذلك والعبرة فيها بصدق الناقلين[281].

وتجد ابن خلدون رفض رفضاً تاماً تطبيق منهجه العقلي لنقد الروايات التاريخية على الروايات الشرعية، لاختلاف ميدان كل واحد منهما عن ميدان الآخر، ولكن الحداثي وكعادته ينتقي ما يشاء مما تركه السلف لينسب نفسه إليه، وإن كان في حقيقة أمره لا ينتمي إليه بشئ.

وختاما يمكن القول: إن التاريخ الإسلامي بكامل مكوناته كتاب مفتوح أمام الحداثي وغيره، ينتقي منه ما يشاء ويذر ما يشاء، فالحداثي دائم البحث عن الشاذ والمستبعد ودائم القراءة في هذا التراث باحثاً عما يوافق هواه ويؤيد مذهبه، فلا غرابة أن تجد استشهاداً منهم

---

278 انظر: أومليل، علي: في التراث والتجاوز، ص ٧-١٠، مرجع سابق.
279 انظر: حمزة: الحديث النبوي ومكانته، ص ٣٣٤، مرجع سابق.
280 حنفي: دراسات إسلامية، ص ٣٤١، مرجع سابق.
281 انظر: ابن خلدون: مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، ١/٣٥-٣٨، مصدر سابق.

بالبهائية أو الأحمدية أو المرجئة أو الزيدية وغيرها من الفرق الإسلامية[٢٨٢]، بل ولا غرابة أن تجدهم يستشهدون ببعض مواقف أئمة الأصولية الإسلامية السابقين من أمثال الشافعي –عدوهم اللدود بتأسيسه لأصول السنة وتثبيته النـصوص-[٢٨٣]، والغزالـي -امتـداد الـشافعي-[٢٨٤]، وصاحب تهافت الفلاسفة والذي يؤرخ الحداثيون به فترة الانحطاط العربي[٢٨٥]، وصولاً إلـى استشهادهم بشيخ السلفية ابن تيمية[٢٨٦]. ولا غرابة ما دام ينتقى من كلام كل واحد مـنهم مـا يوافق منهج الحداثيين ويتلاءم مع قراءاتهم النفعية المؤدلجة لأية جزئية مـن هـذا التـاريخ الطويل.

ويرى الحداثيون في رفاعة رافـع الطهطـاوي (١٨٠١-١٨٧٢م)، وجمـال الـدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م)، ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م)، ومحمد رشيد رضـا (١٨٦٥-١٩٣٥م) امتداداً طبيعياً لهم، بالرغم من كون هؤلاء لم يخرجوا في المجمل عن إطار المنهج الإسلامي في تناولهم للقضايا المعاصرة، بل كانت أول محاولة لإعادة قراءة للتراث الإسلامي على يد رفاعة رافع الطهطاوي شيخ الأزهر الذي سافر إلى فرنسا معلماً وخطيباً لبعثة دراسية أرسلتها الحكومة المصرية آنذاك، بعد الصدمة الحضارية التي أحدثتها الحملة النابليونية علـى مصر خلال الفترة (١٧٩٨-١٨٠١م)[٢٨٧]، ولكن لا يمكن عد هؤلاء في عداد الحداثيين العرب ممن ظهر بعدهم.

---

282 انظر في هذا الصدد: تيزيني: النص القرآني، صـ٢١٠. وغارديه، لوي: الإسلام بين الأمس والغد، ص ٤١. وأبو رية، محمود: أضواء على السنة المحمدية، صـ٣٦٢.، مراجع سابقة

283 انظر: مبروك: ما وراء تأسيس الأصول، صـ٢٨-٢٩، مرجع سابق.

284 نفس السابق، صـ ١٣٠-١٣١، وانظر: مبروك: لعبة الحداثة، صـ ٤٨، مراجع سابقة.

285 انظر: الجابري: بنية العقل العربي، صـ ٤٤٠، مرجع سابق. وانظر:عبدالرسول: فـي نقـد المثقـف والسلطة والإرهاب، صـ ٨١، مرجع سابق.

286 انظر: اسماعيل: الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، صـ ٢٣، مرجع سابق.

287 ولا يتسع المقام للإطالة حيث امتلأت كتب الحداثيين، وكتب دارسي الحداثة بأثر هؤلاء الأعـلام علـى الحداثة العربية، وهل هم من الحداثيين أم لا؟ ولكن الحداثيين العرب ينظرون إلى هؤلاء المفكرين على أنهـم رواد الحداثة العربية الأوائل، مع أن الأقرب للصواب أنهم وإن انتقدوا جوانب من التراث العربي والنصوص الإسلامية، إلا أنهم لم يخرجوا عن إطار الخطاب الإسلامي، ولم يطبقوا المناهج الغربية عليـه وإن بهـرتهم الحضارة الغربية، ومجمل القول أنهم لا ينطبق عليهم مفهوم (الحداثي) الذي تم تناوله في الفصل الأول مـن هذه الدراسة حسب نظر الباحث، والله أعلم.

الفصل الثاني:

الحداثة وإنكار السنة النبوية

ويضم المباحث التالية:

- المبحث الأول: نفي صفة الوحي عن السنة النبوية.
- المبحث الثاني: إنكار المكانة التشريعية للسنة النبوية.
- المبحث الثالث: إنكار الثبوت التاريخي للسنة.
- المبحث الرابع: نفي عدالة الصحابة والطعن بمدارات الرواية.

الفصل الثاني:

الحداثة وإنكار السنة النبوية

السنة النبوية وحجيتها في الفكر الإسلامي:

يطلق مصطلح (الحديث) في اصطلاح المحدثين-حسب ما استقر عليه المصطلح-على ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من فعل أو قـول أو تقريـر أو صـفة خَلقيـة أو خُلقية[٢٨٨]، و(السنة) تعني لغة الطريقة المعتادة، وعند المسلمين تطلق على طريقـة الإسـلام ومنهجه، وعند الفقهاء تطلق بمعنى (المندوب) والمستحب من الأحكام[٢٨٩]. وعلى هذا النحـو يتم استخدام (السنة) في هذا البحث بمعنى الحديث بالتعريف المذكور سابقاً.

أما مكانة السنة وحجيتها في الإسلام، فهي تأتي بالمرتبة الثانية بعد القـرآن الكـريم، وهي تدل على الأحكام وتنشئ المعارف، والسنة منهاج شامل (لحياة الإنـسان كلهـا طـولاً وعرضاً وعمقاً، ونعني بالطول الامتداد الزمني والرأسي الذي يشمل حياة الإنسان من الميلاد إلى الوفاة، بل من المرحلة الجنينية إلى ما بعد الوفاة)[٢٩٠] فهي التطبيق العملي للقرآن، وهـي الواقع الذي أوجده الإسلام في حياة البشر.

وقد أخذت السنة النبوية حجيتها مع بداية ظهور الإسلام ونشوئه في جزيرة العـرب، ولم يفرق الصحابة -رضوان الله عليهم- بين الأمر الوارد في القرآن الكريم نصاً، وبين مـا أمر به النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فما أمر به النبي صلى الله عليه وسـلم التـزم بـه الصحابة دون سؤال عنه هل هذا الأمر وحي أم ليس كذلك؟ ومثال ذلك عندما اتخـذ النبـي صلى الله عليه وسلم المكان الذي نزل به أولاً في غزوة بدر، فكان من الحباب بن المنذر أن سأل رسول الله فقال: هذا المنزل أنزلكه الله، فليس لنا أن نتقدم عنه أو نتأخر. أم هو الـرأي والحرب والمكيدة؟..الحديث[٢٩١]، وفي سؤال الحباب هذا دليل على أن أي فعل يقوم به النبـي

---

288 عتر، نورالدين (١٩٩٧م): منهج النقد في علوم الحديث، صـ٢٦، دار الفكر- بيروت، ط٣.

289 انظر السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، صـ٤٧، مرجع سابق.

290 القرضاوي، يوسف (٢٠٠٦م): كيف نتعامل مع السنة النبوية، صـ٢٦، دار الشروق- القاهرة، ط٤.

291 حديث ضعيف أخرجه أهل السير وذكره ابن حجر من طريق ابن إسحاق في ترجمة الحباب بن المنـذر. انظر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ١٩٦/٢، مصدر سابق، وانظر البوطي،محمد سعيد رمـضان (١٩٩١م): فقه السيرة النبوية، صـ١٥٧، دار الفكر المعاصر- بيروت، ط١١، بالهامش.

صلى الله عليه وسلم أو كلام يصدر عنه، يأخذه الصحابة -والمسلمون من بعدهم- على أنـه وحي وهذا هو الأصل في أمره صلى الله عليه وسلم، ما لم يأت ما ينفي عنه هـذه الـصفة، والظاهر أن ذلك هو المستقر عند الصحابة، وفعل الخلفاء الراشدون والصحابة جميعـاً بعـد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم يدل بوضوح على حجية السنة عندهم، وما منهجهم في التوثق من ثبوت نسبة الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلا لإيمانهم بحجية السنة وأنها مصدر للتشريع، وإلا لما اعتنوا بالاستيثاق من صحة نسبة الخبر إلى مصدره الرسـول صـلى الله عليه وسلم.. ومن ذلك خبر ميراث الجدة زمن أبي بكر الصديق[292] –رضي الله عنه- وكـذا حديث الاستئذان عندما طلب عمر ابن الخطاب شاهداً على سماعه من النبي صلى الله عليـه وسلم[293]، وكذا اعتراضات عائشة على طريقة أبي هريرة –رضي الله عنه وعن الـصحابة أجمعين- في سرده للحديث[294].. لأن الحديث ذو مكانة عالية وحجيتـه ثابتـة فـي نفـوس الصحابة مما جعلهم أكثر حرصاً للاستيثاق من صحة صدوره عن النبـي صـلى الله عليـه وسلم، ولو لم يكن للحديث مكانة تشريعية، أو كان قول الرسول كقول أي بشر آخر، لما كان شدة التحري في مكانه، لأن كلاماً هذا وصفه –ليس له مكانة تشريعية- لا يضر ثبوتـه ولا ينفع عدمه.

أما ما فعله الشافعي –رحمه الله- الذي نسب إليه الحداثيون تأصـيل حجيـة الـسنة، وقرأوا فعله هذا على أنه إشارة إلى وجود فئة كبيرة، ذات رأي غالب، ترفض حجية الـسنة، فجاء الشافعي كابحاً جماحهم مؤسساً لهذه الحجية.. فالذي يظهر أن الشافعي لم يعـدو عملـه التقنين الأصولي لما عليه العمل في زمنه من حجية السنة، ذاكراً ما يدل على هذه الحجية من الكتاب أولاً.. وإن كان هذا لا يمنع أن يكون هناك فريق ممن ينكر حجيتها، بل الظـاهر أن الرأي الأعم والأكثر والذي عليه العمل هو القول بالحجية، والنافين لها فريق خـارج عـن إجماع المسلمين، تماماً كمن يقرأ لابن قتيبة الدينوري في تأويل مختلف الحديث، لا يقرأ رده على الطعون الموجهة لبعض الأحاديث، بأن الاتجاه الغالب كان رفض هذه المرويات، مـع

---

292 حديث صحيح وفيه أن أبا بكر جاءته الجدة تسأله ميراثها.. فقال لها: ما لك في كتـاب الله شـيء ومـا علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فارجعي حتى أسأل الناس.. الحديث أخرجـه مالـك، مالك بن أنس: الموطأ، كتاب الفرائض/ باب ميراث الجدة صـ ٤٥٧، دار ابن حزم- بيروت، ط٣، ١٩٩٦م.

293 وهو حديث صحيح من حديث أبي موسى الأشعري وفيه أنه جاء إلى عمر فاستأذن ثلاثا ثم رجع فعنـدما راجعه عمر فقال: كنا نؤمر بذلك. فقال: تأتيني على ذلك بالبينة.. الحديث، أخرجه البخـاري، محمـد بـن إسماعيل أبي عبد الله (ت ٢٥٦هـ): الأدب المفرد، صـ٢١٢ حـ٤٥٩، دار القلـم- دمـشق،ط١، ٢٠٠١م. وانظر الألباني، محمد ناصر الدين (١٤٢١هـ): صحيح الأدب المفرد، صـ ٤٢١، دار الصديق، ط١.

294 وسيأتي الوقوف عليها في موضع قادم من هذه الدراسة بشيء من البيان والتفصيل بإيجاز.

أنه كان يرد أي طعن وقف عليه وخاصةً من المعتزلة، وهم –عبر تاريخهم- فئـة قليلـة لا تمثل خطاب الجمهور.

لذا فإن مكانة السنة ثابتة في التاريخ الإسلامي منذ بداياته، وفي حياة النبي صـلى الله عليه وسلم نفسه قبل مماته، واستمرت بعد وفاته منذ زمن الصحابة الأول، واستمر الحال إلى هذه اللحظة الراهنة، خلافا لما ذهب إليه الحداثيون من أن السنة أخذت مكانتها في الإسـلام (بالتدريج وفي غفلة من التحقيق العلمي القاطع ونشوة من التقليد الظني الذائع قـام للحـديث المروي عن النبي (وليس النبوي بالضرورة) كيان وأصبح له مكانة طارئة بجانـب قدسـية القرآن الكريم، **وهذا وضع شاذ لأن الأمر لم يكن كذلك أيام النبي ولا أيام الصحابة الأفاضل عموماً..حيث اكتفت هذه العصور بالقرآن الكريم دستوراً أوحد لا يشركه في ذلك شئ آخـر** على الإطلاق)[٢٩٥]، فهذا كلام لا يستقيم ويخالف واقع الممارسة المشخصة التي كـان عليهـا الصحابة –رضوان الله عليهم- في تعاملهم مع الحديث النبوي، وما فعله الـشافعي لا يعـدو تأصيل هذه الممارسة المقرة مسبقا في الفعل الإسلامي الواقعي.

ومن هنا وقف المفكرون اليوم من السنة مواقف متباينة، فقد قبلها (الإسلامي) سـائراً على خطى أسلافه باعتبارها حجة في التشريع، مصدرا للأحكام والمعارف، صالحة للزمـان والمكان مطلقاً. بينما فريق من الحداثيين قبل السنة على أنها روايات تاريخية، تعرض علـى قواعد هذا العصر وآلياته فما وافق منها العصر قبل وما لم يوافقه رفض. وفريق آخر رفض السنة مطلقاً، وإن ثبتت تاريخياً فصلاحيتها لا تتجاوز الزمان والمكان الذي قيلـت فيـه، ولا تصلح لزماننا وواقعنا، وهي ليست حجةً ولا تنشئ معرفةً ولا تبني أحكاماً. بل ذهب فريـق منهم إلى القول بأن الزمن الراهن كفيل بإنهاء السنة، وإطلاق رصاصة الرحمة للقضاء عليها نهائياً فهي (تحمل في أحشائها الجرثومة التي تقوض أركانها وتؤول بها إلى الانهيـار متـى اقتضت ذلك الظروف الخارجية)[٢٩٦]. بل إن (**من يعتمد العلم الموضـوعي يحكـم آجـلاً أو عاجلاً على السنة بالتلاشي والانقراض،** الواقع هو ما أثبت..ما يقضي على السنة بالتقـادم، هو الزمن الذي كالجني ينفلت من القمقم ويسري في الهواء كاشـفاً النـدوب الخفيـة باعثـاً الصدى المواكب لخطاب السنة..**تتلاشى السنة اليـوم** لأنهـا أخطـأت التعريـف التأسـي

[295] اسماعيل منصور: نقلاً عن: البنا، جمال: نحو فقه جديد، ٤١/٢، مرجع سابق.
[296] العروي، عبدالله: السنة والإصلاح، صـ ١٧١، مرجع سابق.

بالنبي..)[٢٩٧]، بل الواقع يثبت أن السنة التي يتحدث عنها القوم، إنما تقوم بعملية بعث وإحياء جديد كلما نال منها خصمها نيلاً قيض الله من يحييها في النفوس، فكانت وما زالت وستبقى حية فاعلة عبر الزمان والمكان، فقد اجتازت مرحلة الحرج، وأثبتت قدرتها على البقاء، وما تاريخ سيرورتها عبر أكثر من أربعة عشر قرناً إلا دليل على صدق ذلك، وبرهان على ديمومتها وبقائها ما بقي الإسلام حياً، فهي الأساس المتين لهذا الدين.

---

297 نفس السابق، ص١٩٩-٢٠٢.

المبحث الأول:

نفي صفة الوحي عن السنة النبوية:

لقد تم في موضع سابق من هذه الدراسة، تناول موضوع نزعة الأنسنة منطلقـاً مـن منطلقات الحداثة لفتح الباب واسعاً ليقول من شاء في النص ما يشاء، وهنـا سـيتم تنـاول موضوع أنسنة السنة، أو نفي صفة الوحي عنها، فالحداثي ينظر إلى النصوص على أنها إما بشرية ابتداء أي منتجها بشر من محض فكره البشري المخلوق، أو أن بعضها وحـي إلهـي المصدر ولكنه عندئذ يقول بأنسنته فهماً وتطبيقاً بمجرد تجسده بالوضعية البـشرية، وبلغـة بشرية، وخضوعه لأفهام البشر، (وهذا معناه أن النص الديني في القراءة الحداثية ثابت مـن حيث منطوقه متحرك من حيث مفهومه، فلا مدلول له إلا ما يضعه البشر من مدلولات وفقـاً لأفهامهم الخاصة، فهو قابل للتغيير قبولاً ورفضاً، **والمصدر الإلهي للنـصوص الدينيـة لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها "تأنسنت" منذ تجسدت في التاريخ واللغة** وتوجهت بمدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد)[٢٩٨].

وإذا كان الحداثي يخوض حربه مع السنة ليصل في نهاية المطاف إلى إقصائها عـن التأثير في الساحة الفكرية العربية، فإن نظره يهدف إلى إقصاء النص القرآني، ليعلن بعد ذلك انتهاء معركته، وعندما لا يجد بداً من الاعتراف بالمصدر الإلهي للنص القرآني، لما فيه من إعجاز يذهب إلى (القول بأن **النصوص الدينية نصوص لغوية،** شأنها شـأن أيـة نـصوص أخرى في الثقافة، وأن **أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج إلى منهجيـات ذات طبيعة خاصة** تتناسب مع طبيعتها الإلهية..**هنـا نتبنـى القـول ببـشرية النـصوص الدينية**)[٢٩٩].

ولتسويغ نفي صفة الوحي عن السنة النبوية يذهب الحداثي إلى تفكيك مفهوم الـسنة، وقراءة تأسيس حجيتها قراءة نفعية تفكيكية فيذهب إلى القول بأن (السبب الكافي وراء النزوع إلى جعل السنة ومن ضمنها الحديث النبوي المحمدي في مستوى واحد مع النص القرآنـي، فلعله **تمثل في النظر إلى السنة على أنها أكثر تشخيصاً وتخصيصاً مـن الـنص القرآنـي، وبالتالي أكثر مرونةً وطواعيةً منه،** إضافةً إلى أن محمداً كان قد قدم نفسه من حيـث هـو

---

298 الخطيب، محمد عبدالفتاح: القراءة الحداثية للسنة النبوية وضرورة تأسيس لفقه البلاغ النبـوي، ص ١٦، وهو بحث غير منشور عند قراءتي له واستئذاني من صاحبه الاستفادة منه.

299 أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص (٢٠٨-٢٠٩)، مرجع سابق.

رسول يبلغ ما يوحى إليه، ومن ثم فإن ما يقدمه هو نفسه خاضع للأخـذ والـرد والمناقـشة الحرة، هذا إذا أقصينا في هذا السياق الرأي..{الذي} يأخذ أصحابه بالنظر إلى السنة المحمدية على أنها كالقرآن وحي)[300] بعبارة أخرى، يريد الحداثي ببشرية السنة وإبعاد صـفة الـوحي عنها، أن يفتح المجال واسعاً أمامه لقبولها أو رفضها، وكذا نفي أي صفة تشريعية، وأي تأبيد لها في الواقع البشري على مر الأزمان.

فذهب فريق من الحداثيين إلى أن (**الحديث النبوي ليس وحياً منزلاً**، ولو كان كـذلك لأصبح متنه (نصه) قرآناً يقرأه المسلم عند أدائه فروض صلاته)[301]، (**فليس هناك مـا هـو مقدس إلا كلمات الله المباشرة** من كتابه الحكيم، وما بلغه عنه رسوله الكريم. **أما عدا ذلـك فإنتاج بشري نستفيد منه ونستشيره ولكنه غير ملزم**)[302]، وكأن عدم قـراءة الـسنة فـي الصلاة، دليل على بشريتها، أو على انتفاء صفة الوحي عنهـا، وذلـك لا يـستقيم إذ لـيس بالضرورة أن يكون كل وحي صالحاً أو تجوز قراءته في الصلاة، وهل كل مـا يـتلا فـي الصلاة ويذكر هو من قبيل الوحي القرآني؟ فإذا سلّم له بذلك فإن في الصلاة أذكـارا ليـست قرآناً وإنما هي سنة نبوية، مثـل التـسبيحات والـصلاة الإبراهيميـة، ودعـاء الاسـتفتاح وغيرها..مما يتلا في الصلاة وليس قرآناً، فعلى هذا القول، يلزم أن تكون هذه الأذكار وحيـاً قرآنيا، ولما كانت من السنة وليست قرآناً، لزم من ذلك أن السنة وحي مثل القـرآن –وفـق منطق صاحبنا-.

ولنفي صفة الوحي عن السنة استدل الحداثي بأمور عدة منها:

أولاً: رفض الآيات التي استدل بها القائلون بأن السنة وحي، وتأويل هـذه الآيـات وقراءتها قراءة حداثية، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾(النجم: ٣-٤) وذلك بتفسيرها بأن المراد بالوحي في الآية هو القرآن الكريم فقط، بدعوى أن القرآن هو المشكوك فيه بداية النبوة، ولم تكن مسألة كون السنة وحيا مطروحة أو موضع تأسيس، بدليل الآية: "والنجم إذا هوى" والنجم هو الفواصل بين الآيات لقوله تعالى: "فلا أقسم بمواقع النجوم" فمن هنا وصل إلى نتيجة (أن **لا علاقة للسنة بالحكمة أو بالوحي**، وأن فهم الآيات على هذا

---

[300] تيزيني: النص القرآني، ص ١٠١، مرجع سابق، والذي بين معكوفتين منا.
[301] أوزون، زكريا: جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين، ص ١٤، مرجع سابق.
[302] الحمد: السياسة بين الحلال والحرام، ص ٧٨، مرجع سابق.

الشكل فهم ظاهر يشبه ما ذهب إليه أهل الظاهر من فهم الآية: "يد الله فوق أيديهم" فوقعوا في التشخيص تعالى الله عما يصفون)[٣٠٣].

وهذا الاستدلال لا يستقيم وهو مخالف لما عليه الإسلاميون والحداثيون معاً وذلك من وجوه:

١. اعتمد أصحاب هذا القول علـى تفـسير قولـه تعـالى:﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ٧٥﴾ (الواقعة:٧٥) بأنها الفواصل بين الآيات، وهذا تفسير بعض أهـل العلـم مـن المفـسرين الإسلاميين، وهو أحد أوجه التفسير المحتملة للآية، وليس قولاً واحداً في فهمها، وإنمـا ذُهب إليه بناء على ما وصل لأهل ذاك الزمان من علوم ومعارف، فأول بعـضهم هـذه الآية على هذا النحو، ولكن التفسير الأقرب للصواب، هو حمل الآيـة علـى ظاهرهـا، والنجم الوارد فيها إنما يراد به النجم الحقيقي ذاك الفلك السماوي، والعلم الحديث أثبـت الحركة الدائمة والجريان المستمر للنجوم فلا تثبت في موقع أبداً، مما ينفي ما ذهب إليـه شحرور لنفي وحي السنة.

٢. القراءة التراثية الإسلامية للنصوص مرفوضة لدى الحداثيين، وهنا أخذوا التفسير التراثي للآيات على أنه مقبول مسلّم به، وهذا ينافي منهجهم، فإما قبول منهج الإسـلاميين فـي قراءة النصوص جملة، وإما أن يستدلوا بمناهجهم لتحقيق قراءاتهم للـنص بمـا يخـدم مذهبهم.

٣. أما استدلاله بأن الحكمة لا تنقطع عن ألسنة الحكماء فلا يصح القول بأن الحكمة الواردة في الآيات بأنها السنة.. فهذا استدلال وفهم لا يستقيم للآيات لأن للحكمة درجات، فمنهـا ما جاء نتيجة الخبرة الطويلة في الحياة، والمعرفة الواسعة، والممارسة العميقة فيها.. فمن هذا الضرب كلام الحكماء والقادة العظماء، ومن الحكمة ما يلقيه الله في روع أنبيائه، وما يوحيه إليهم مما ليس قرآناً يتلى ولا كتابا منزلا، فهو السنة النبوية، فاسـتمرار الحكمـة بصورتها الأولى، لا ينفي وجودها لبشر مخصوص بطريق مخصوص هو الوحي فـي صورتها الثانية.

---

[303] شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، صـ٢٣٣-٢٣٥، مرجع سابق.

٤. أما قوله بأن المشكوك فيه في بداية الإسلام هو القرآن وليس السنة التي لم تكن موضع بحث أو تأسيس، فالمقصود بآيات النجم هو القرآن فهو الوحي وليس السنة..فهذا أيضاً لا يستقيم، لأن آيات النجم –فيما فهمه الباحث- لم تأت لإثبات مصدرية القرآن بأنه وحي، بل جاءت للتدليل على أن الدعوة التي يدعو إليها محمد صلى الله عليه وسلم بكل مكوناتها إنما هي وحي من الله، وليست من ادعاء محمد صلى الله عليه وسلم، بما تتضمنه من دعوة إلى التوحيد، ومن الطريق المستقيم على شريعة الإسلام المبين..وهذه الدعوة سواء ما كان منها نصا قرآنيا أو ما كان منها دعوة بلغة النبي ولسانه صلى الله عليه وسلم فهي كلها من عند الله، وهي كلها وحي، ولا يوجد ما يشير إلى أن المقصود هو فقط القرآن بل الدعوة الإسلامية بكاملها، فهذه الآيات تدل على أن (الوحي) المراد به هو السنة، ولا يمنع أن يكون القرآن مرادا بالآية.. ودليل ذلك قوله تعالى:﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾ والنطق هو كل ما يلفظ بلا تمييز بين قرآن وسنة، و(ما) من ألفاظ العموم، فتدل الآية على أن كل ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم هو من الوحي ما لم يرد دليل خلاف ذلك.

ثانياً: نفي صفة الوحي عن السنة بدليل عدم كتابة النبي صلى الله عليه وسلم لها بل ونهيه عن ذلك، ورفض حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"[٣٠٤]، فذهبوا إلى رد هذا الحديث بدعوى أنه (من أغرب ما قذفته الرواية في سيلها لأن النبي إذا كان قد أوتي مثل الكتاب، أو مثل القرآن، فمعنى ذلك أنه **قد أوتي بذلك ليكون تماماً على القرآن وإكمالاً له** لبيان دينه وشريعته، وإذا كان الأمر كذلك فلم **لم يعن النبي بكتابة هذا المثل في حياته،** عندما تلقاه عن ربه، كما عني بكتابة القرآن؟ **ولم لم يجعل له كتّاباً** يقيدونه عند نزوله كما جعل للقرآن كتاباً؟ ولم اقتضى في النهي في كتابة غير القرآن وأغفل هذا المثل)[٣٠٥].

أما مسألة التدوين وجزئياته فسيرجأ الحديث عنها لموضعها القادم، أما تلازم القول بمصدر الوحي للسنة، مع أن القرآن غير مكتمل فجاءت السنة تتميماً له وإكمالاً...فهذا لا

---

[304] حديث صحيح سيأتي تخريجه مفصلا في هذه الدراسة: الفصل الثالث/ المبحث الثالث إعادة نقد السنة بعرضها على القرآن.
[305] أبو رية،محمود: أضواء على السنة المحمدية، ص٥١-٥٢، دار المعارف- القاهرة، ط٣.

يستقيم، لأن وجود الشئ ومثله، لا يفهم منه أن هذا المثل مكمـلاً للأصـل أو للآخـر، أو أن الأصل غير مكتمل، بل يعني أن هذا المثل يختلف عن مثله، وهو جسم آخر مغـاير للأصـل الذي يماثله، فمثلاً يوجد في الأنظمة اليوم الدستور والقانون، فوجودالقانون لا يعني ضـرورة أن الدستور ناقص أو غير مكتمل، بل هذا يعني أنهما يسيران في نفس الفلك لكل واحد منهما كينونته الخاصة، والقانون يتشرب من روح الدستور لا يناقضه ولا يخـرج عنـه، ولكنهمـا متمايزان عن بعضهما وجزئيات القانون وتفصيلاته لا يشترط أن تكون مذكورة نـصا فـي الدستور..وهكذا فإن إتيان السنة وكونها مثل القرآن، يعني أنها مشابهة له من جهـة كونهمـا وحياً من عند الله، وإن تمايزا في درجة الوحي وقطعية ثبوته ووظيفته وتفصيلاته وغيرها..

ثالثاً: القول بأن السنة تجربة بشرية محضة خاضها محمد -صلى الله عليه وسـلم- بـدليل قوله صلى الله عليه وسلم: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"[٣٠٦]، بل القول بأن القرآن والإسـلام كلـه إنما هو من صنع محمد -صلى الله عليه وسلم- بحكم تجربته البـشرية ومخالطتـه للأقـوام والأديان السابقة، ومعايشته لواقع قومه[٣٠٧]،وذلك بدليل سفر النبي المتعاقب في رحلات التجارة إلى الشام، بل ذهب جعيط إلى أنه قد مكث في الشام وأقام فيها متتلمذاً علـى يـدي رهبانهـا وأحبارها[٣٠٨]..ويكفي للرد على الدعوى الأخيرة قوله تعالى:﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾(النحل: ١٠٣).

أما استدلالهم بحديث: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" لنفي صفة الوحي عن السنة والقول بأنهـا تجربة بشرية محضة، ففيه تفصيل:

١. من الحديث النبوي ما ليس بتشريع فهو ناتج عن تجربة شخصية واجتهاد بشري ليس وحياً من الله تعالى، وهذا الجزء يسير وقد تبين في حياة النبي صلى الله عليه وسـلم

---

306 انظر: أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص ١٢. ومبـروك: مـا وراء تأسـيس الأصول، صـ١٠٢، مراجع سابقة. والحديث أخرجه البزار في مـسنده، ٣١/٢، والطيالـسي فـي مـسنده، صـ٣١ حـ ٢٣٠. والحديث أخرجه ابن ماجه في سننه من حديث طلحة بن عبيد الله في قصة تأبير النخـل وفيه قوله صلى الله عليه وسلم "فإنما أنا بشلا مثلكم، وإن الظن يخطئ ويصيب.." الحديث، ومن حديث عائشة وفيه قوله صلى الله عليه وسلم: "إن كان من شيئا من أمر دنياكم فشأنكم به، وإن كان من أمور دينكم فـإلي" ابن ماجه: السنن، كتاب الرهون/ باب تلقيح النخل ٢/ ٨٢٥ حـ ٢٤٧٠، حـ ٢٤٧١، سابق.

307 انظر: أركون: العلمنة والدين، صـ٤٦. وجعيط: تاريخية الدعوة المحمديـة فـي مكـة، صــ ١٥٠-١٥١،١٥٥. وتيزيني: النص القرآني، صـ١٠٣-١٠٤، مراجع سابقة.

308 انظر: جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، صـ١٥١، مرجع سابق.

قبل وفاته، ومنه الاجتهادات التي استدركها عليه الوحي، أو تبين بشريتها بالواقع مثل حادثة (تأبير النخل)، وقبول الفداء في أسارى بدر، واجتهاده في اختيار موقع الجند في غزوة بدر...إلخ مما هو مبثوث في كتب السنة، مما صوبه به الوحي أو بينه الحس والمشاهدة.. **فالأصل فيما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه وحي ما لم يرد شئ يصرف عنه هذه الصفة بحياة النبي صلى الله عليه وسلم وقبل وفاته.**

٢. الأحاديث التي أخبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم وتوفي دون ورود قرينة تدل على أنها نتاج تجربة بشرية محضة تبقى وحياً حاملة الصفة الأولى للسنة والأصل الأول.

٣. جميع ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من قبيل الأحكام والتشريع أو الأخبار الغيبية الماضية أو التي لم تأت بعد، وما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى مما ثبت نقلا، كلها من قبيل الوحي، ومنها الأحاديث التي تناولت مسائل السياسة والحكم والحدود والعبادات العملية ونحوه..

٤. الأحاديث المحتملة لأن تكون بشريةً هي ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم مما يندرج تحت العلم الطبيعي مما هو متداول في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، فهذه منها ما هو وحي، وما ليس بوحي منها صوبه به الوحي أو خالفه التجربة العملية في حياة النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن هنا يظهر أن (أمور دنياكم) الواردة في الخبر الذي يستشهد به الحداثيون، إنما هي جزئية يسيرة من مجموع الحديث النبوي، ولكن هذا الفريق من الحداثيين انطلقوا من هذه الرواية، حاملين إياها على ظاهرها، خلافاً لمناهجهم الرافضة للقراءة الظاهرة للنصوص، ثم جعلوها قاعدةً عامةً، فحكموا على الحديث كله بأنه بشري ولم يعملوا السنة إلا في بعض الأمور مثل العبادات العملية.. وإذا قبلوا هذه الرواية فلماذا رفضوا روايات أخرى مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"[٣٠٩] وقوله صلى الله عليه وسلم: "اكتب فوالذي نفسي بيده لا ينطق إلا حقاً"[٣١٠] ولماذا رفضوا مأولين قوله تعالى: "إن هو إلا وحي

---

[309] حديث صحيح سيأتي تخريجه مفصلا في الفصل الثالث/ المبحث الثالث من هذه الدراسة.

[310] حديث حسن من حديث عبد الله بن عمرو أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم / باب في كتاب العلم ٤/٦٠ حـ٣٦٤٦، وأخرجه الدارمي في سننه، المقدمة/ باب من رخص في كتابة العلم ١/ ١٢٥، مصادر سابقة.

يوحى"؟ إذا اتبعوا التفسير الظاهر للحديث الأول، لزمهم اتباع نفس المنهج في تفسير باقي النصوص، فالمنهج العلمي السليم يقتضي جمع كامل النصوص الواردة في الموضوع الواحد لمعرفة المفهوم المراد بدقة، وإلا لكان صنعهم مثل من استشهد بقوله تعالى: "لا تقربوا الصلاة" وتوقف أو بقوله تعالى: "فويل للمصلين" دون أن يتابع النص...فهذه قراءة مغرضة مرفوضة عقلاً وشرعاً.

رابعاً: القول بأن السنة إلهام بشري وحديث نفس، ليست وحياً ربانياً: بمعنى أنها عملية استرجاع لتجربة محمد –صلى الله عليه وسلم- الشخصية، لكثرة ممارسته لتجارب الحياة، وشدة انخراطه في هموم عصره ومخالطته قومه، حتى أصبحت أفكاره التي ينادي بها، مستقرة في اللاوعي، فأخذت تخرج على لسانه من قلبه في نوع من الإلهام والإيحاء فـ (كل ما اختزنه محمد في ذاكرته سيرجع عن طريق الوحي في حالة **الإيحاء الداخلي، عن طريق الصوت الداخلي الملهم في فترات الانحطاط والذي اعتبره محمد بكل حماس وحياً** إلهياً من الخارج)[٣١١]، بينما الصواب أنه ليس وحياً –من وجهة نظرهم- وإنما هو خطاب النفس، وإيحاء القلب، لا علاقة له بالوحي، ليصير إلى إلغاء حجية السنة، وأنها تجربة بشرية محضة.

ويرد على ذلك بأن الوحي له صور ودرجات، والإلقاء في الروع (الإيحاء أو الإلهام) هو صورة من صور الوحي في تنزلاته على قلب النبي صلى الله عليه وسلم، فما يعد إيحاء أو إلهاماً بحق الناس لشدة انشغالهم ببعض جزئيات الحياة، حتى تصبح الأفكار في لاوعيهم، فتظهر على ألسنتهم وجوارحهم دون إدراك منهم...هو في حق النبي وحي لا شئ آخر، وهناك فرق كبير بين الإلهام في الحالة البشرية، وبين الوحي القلبي (الإلهام) في الحالة النبوية، ولعل أشدها وأوضحها في الحالة البشرية، أن يأتي الإنسان بالكلام الإبداعي المبني على الممارسة الفاعلة والطويلة للمسألة موضع البحث، فيأتي الكلام مبنيا على مقدمات من الواقع ضرورة، أما في الحالة النبوية، فليس صحيحاً أن السنة جاءت مبنية على مقدمات من الواقع، وليست نتيجة تأمل شديد، وممارسة طويلة لمسألة ما، بل الأصل فيها جاءت بأحكام وأفعال منشأةً إنشاء جديداً بالكلية، ليست كلها مبنية على مقدمات من الواقع.

---

311 جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص١٥٥-١٥٦، مرجع سابق.

خامساً: نفي الوحي بتعظيم صفات محمد صلى الله عليه وسلم البشرية القيادية:

للتأكيد على بشرية السنة، يذهب بعض الحداثيين إلى تعظيم صفات النبي محمد صـلى الله عليه وسلم فهو الشخصية الفذّة والقائد العظيم، والمفكر المبدع، والعبقري الفيلسوف، والعـالم واسع الاطلاع، والمشرع المتمرس، والأديب الذي لا يضاهى، فهو الأعلى منزلةً بين البـشر والأعلى قامةً، والأكثر معرفةً بأديان وشعائر الأقوام الآخـرين والأمـم الـسابقة وعباداتهـا إلخ[٣١٢]..هذه الأوصاف وغيرها الكثير، التي تندرج تحتها عبـارات المستـشرقين التبجيليـة لشخص محمد صلى الله عليه وسلم وأنه أعظم البشر وأعظم قائد عبر التاريخ.. وغيرها مـن الصفات البشرية[٣١٣] متجنبين ذكر صفة الوحي أو النبوة عنه صلى الله عليه وسلم، فالقول بأن السنة وحي من الله فيه (**سلب النبي خصائصه من الفهم الثاقب والـرأي الـصائب**)[٣١٤] فهـذا المدح في حقه صلى الله عليه وسلم وإن كان غير مرفوض من حيث المبـدأ، لكنـه مـردود مرفوض من حيث المآل والمغزى الرامي لإبعاد صفة الوحي عنه.

فاختيار الله واصطفائه لأنبيائه البشر، إنما يكون لتـوافر كـل الـصفات التـي ذكرهـا المستشرقون والحداثيون في شخص نبينا، ويضاف عليها شرط آخر وصفة إضافية، هي أنـه صلى الله عليه وسلم صناعة ربانية، واعتناء إلهي، وتهيئة علوية لهذا البشر ليكـون الحامـل للرسالة والداعي إلى الله على بصيرة، والصانع للأمة...فهذا البعد العلوي الإلهي هو ما يغيبه الحداثي عن صفات النبي صلى الله عليه وسلم.

سادساً: رفض مبدأ العصمة للنبي صلى الله عليه وسلم:

يذهب بعض الحداثيين إلى رفض مبدأ عصمة النبي صلى الله عليه وسلم عن الوقوع فـي الخطأ، لإقصاء مبدأ صلاحية حديث النبي وسنته للزمان والمكان، فرفض (العصمة) إطلاقـاً هو وسيلة لذلك، واستندوا بدعواهم إلى وجود آيات بها عتاب شديد للنبي صلى الله عليه وسلم

---

[312] انظر مثلاً أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، صـ٨٤. وأركون: نزعة الأنـسنة في الفكر العربي، صـ٥٤١-٥٤٢.وجعيط: السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، صـ٤٦. والعروي: السنة والإصلاح،صـ١١٤. وحمزة: الحديث النبوي ومكانته،صـ٢٩٦، مراجع سابقة.

[313] ويردد بعض أبناء المسلمين العبارات التي ذكرها بعض المستشرقين التي فيها تعظيم للنبي في ظاهرها، دون وعي منهم بمغزاها والمراد الفعلي لأصحابها منها، وهو نفي صفة الوحي عنه صلى الله عليه وسلم.

[314] حمزة: الحديث النبوي ومكانته،صـ٢٩٦، مرجع سابق.

مثل قبوله الفدية في أسرى بدر، وتجاهله لابن أم مكتوم في الدعوة[٣١٥].. واستدلوا كذلك بقصة الغرانيق[٣١٦]، وبالروايات التي يخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن نفسه: "إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه شيئا لا يأخذه.." الحديث[٣١٧].

أما قصة الغرانيق فهي رواية مرفوضة حديثياً وفق منهج أهل الحديث، وحكم عليها نقاد الحديث بالوضع، وأما آيات عتاب النبي صلى الله عليه وسلم فهذه آيات إعجاز، فيها دليل من أدلة كثيرة على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم وأن هذا القرآن وحي من عند الله، لم يكتبه محمد ولم يضعه من تلقاء نفسه ولو كان كذلك لما وجدت هذه الآيات المعاتبة له.

وفيما يتعلق بالروايات التي تشير إلى أن النبي يصيب ويخطئ، وإنما هذا من الاجتهادات البشرية التي مجالها التجربة البحتة وهي ما تبين في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل وفاته، ولم يقر صلى الله عليه وسلم عليها، بل تبين خطؤه فيها أثناء حياته،أما عن سبب وقوع هذه الأخطاء الاجتهادية منه صلى الله عليه وسلم فهي في نظر الباحث تعود إلى أمرين:

أولاهما: للتدليل للناس على أن النبي بشر من البشر، لا يعلم من الغيب إلا ما أطلعه الله عليه ويقضي بين الناس بما أظهروا من علانيتهم ليكون لأمته قدوة في القضاء ولا يحيل حكمه على مجهول بأعماق نفس أحد المتخاصمين، فيكون حجة لمن أراد أن يظلم من بعده بإحالته إلى كونه يعلم سريرة أحد المتخاصمين، ففيه تربية للناس على أن يتوجهوا بالطلب والاستعانة من الله وحده، ويكون ارتباطهم الإيماني العقدي بالله، مع حفظهم لمكانة نبيهم وفضله في نفوسهم وإيمانهم العميق بنبوته ورسالته وفضله على سائر البشر.. ولكن في ذلك حكمة أن يكون إسلامهم وعقيدتهم مرتبطة بالله سبحانه الحي الذي لا يموت، فلا يتزعزع الإيمان في النفوس بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

---

[315] انظر أمين: فجر الإسلام، ص٣٧٠-٣٧١. وانظر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص٥٣-٥٤، مراجع سابقة.

[316] انظر تيزيني: النص القرآني، ص٢٦٤، مرجع سابق. وسيأتي الحديث عنها في الفصل السادس/ المبحث الخامس من هذه الدراسة تحت عنوان الاستشهاد بالشاذ والمستبعد من التراث..

[317] انظر حمزة: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، ص٩٤، وانظر كلامه ص ٢٩٩-٣٠٤، مرجع سابق. والحديث أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الحيل/ باب ٤٢٤/١٢ ح ٦٩٦٧، سابق

ثانيهما: فيها مغزى تربية وتوجيه للرسول الكريم، بأن الله وحده هو صاحب الفضل، وأن التوفيق الذي وجده الرسول صلى الله عليه وسلم هو من الله وحده، ففيها تربية لشخص النبـي مصداقاً لقوله تعالى: "ولا تمنن تستكثر" (المدثر،٦)[318]، فيبقى النبي صلى الله عليه وسلم متوجهاً إلى الله يدعوه ويرجوه، فهو وحده صاحب الفضل وبيده التوفيق والإرشاد –والله تعالى أعلم-.

سابعاً: نفي التقديس عن السنة بذم شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم:

النيل من شخص النبي صلى الله عليه وسلم أسلوب يتخذه بعض الحداثيين لنـزع مكانـة السنة من نفوس الناس والمؤمنين، فهذا الأسلوب وإن كان يناقض أسـلوب بعـضهم بتعظـيم شخص النبي إلا أنه يصب لتحقيق نفس الهدف، لنزع القداسة والمكانة عن السنة، ومن هـذه المطاعن:

١. الطعن بسبب اليتم: يقول أبو زيد: (إن قصة امتناع المراضع عن أخذ محمـد بـسبب يتمه قصة أشهر من أن ننكرها، ولم تأخذه حليمة إلا لأنها لم تجد سواه. إن **اليتيم في مثل هذا المجتمع القائم على العصبية كان يعاني دون شك إحساساً طاغياً بالإهمـال والـضياع)**[319]، وشخص يعاني من الإهمال والضياع، لا شك سيكون ناقماً على مجتمعه، كارهاً لبني قومـه، ساخطاً على غيره..وهذا يؤول إلى التشكيك في غايات دعوته، وسبب خروجه عـن مـألوف الناس، وإلى التشكيك في سنته، ليطلق عليها أحدهم بأنها (ادعاءات نبوية)[320].

وفي هذه القراءة الحداثية، تحول اليتم من صانع للرجال إلى نقيصة يتهم بها خير البـشر، ويرد عليهم بأن اليتم سبب لصناعة الرجال وبناء العظماء لأن اليتيم يعيش في ظـرف يحـتم عليه الاعتماد على النفس بمواجهة ظروف الحياة وتشعباتها الكثيرة.. ومن هنا فالواقع المعاش يشير إلى أن القادة العظام عبر التاريخ جلهم كان ممن ينتمي إلى الطبقة الفقيرة، وفي أحـسن الأحوال إلى الطبقة المتوسطة، والنادر منهم من كان ينتمي إلى علية القـوم وأغنيـائهم، وإذا أضيف إلى ذلك أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم كان ينتمي إلى أشرف العرب نسباً، وهذا معيار مقدم على الغنى لدى ذلك العصر، وأيضاً ما تمتع به من شخصية قوية، وتكوين متين، مكنه من مجابهة بني قومه وخروجه عن مألوف عاداتهم.

---

318 انظر تفسير هذه الآية قطب، سيد(١٩٨٠م): في ظلال القرآن، ٣٧٥٥/٦، دار الشروق- القاهرة، ط٩.

319 أبو زيد: مفهوم النص، صـ٦٧، مرجع سابق.

320 حرب: الأختام الأصولية، صـ١٠٦، مرجع سابق.

والنبي صلى الله عليه وسلم لم يعاني الإهمال أو الضياع بل عاش في كنف جده عبد المطلب وكان سيد قومه، ثم في كنف عمه أبي طالب وكان كبيرا مطاعا في قومه حتى أنه منعهم من الوصول إلى رسول الله وإيذائه، سوى ما تلقفته اليد الإلهية وما أحاطه الله عز وجل من الرعاية والعناية والتربية الربانية والتكوين السليم وما وهبه من الفهم الدقيق والإحاطة الربانية في أموره كلها.. مما يؤمن به المسلم لدليل على بطلان تفسير الحداثي لهذه الشخصية العظيمة..

٢. شك النبي في أمر نبوته: ذهب آخرون إلى أن النبي كان شاكاً في أمر نبوته، بسبب عدم تأييده بمعجزة كسابقيه من الأنبياء، وبلغ هذا الشك في نفسه حتى جاءت الآية (٩٤) من سورة يونس لـ (**تحذر الرسول من هذا الشك** وتتوعده..بأن يكون من الخاسرين)[321] فالشك من طبيعة النفوس ضعيفة الثقة بذاتها، التي تعاني الإهمال والضياع، وهذا سببه اليتم.

وشك محمد صلى الله عليه وسلم نفسه بأمر نبوته، فهذه قراءة للآية لا تسلم لقارئها، فقوله تعالى: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٩٤﴾ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴿٩٥﴾ ﴾(يونس: ٩٤-٩٥)

إنما أريد بذلك التعريض حيث جاءت الآية في سياق ذكر قصص أقوام سابقين من نوح وموسى لآل فرعون.. وذكر قبل قصصهم دعوة الإسلام الواحدة لكل الأنبياء، لتشير هذه الآية إلى أنه إذا كذبك قومك كما كذبت الأقوام السابقة أنبياءها، كان مصيرهم كمصير من سبقهم، وهم المذكورون قبل هذه الآية، والضمير في قوله (كنتَ) ليس المراد به شخص النبي محمد، وإنما المراد قومه، وهو من قبيل التعريض، بدليل قوله في نفس الآية: "والذين يقرؤون الكتاب من قبلك" فإذا كانت الكاف تعود إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فهذا يعني أنه صلى الله عليه وسلم يقرأ الكتاب، وهذا لا يستقيم حيث أن النبي أمي لا يقرأ ولا يكتب، فيكون المراد هو قومه، وهذا أسلوب التعريض معروف في اللغة[322]..فهذه الآية لا تدل على وقوع الشك في نفس النبي صلى الله عليه وسلم بشأن نبوته. والقرآن معجزة صريحة واضحة الإعجاز لدى العرب، فدعوى عدم تأييد النبي بمعجزة دعوى يناقضها الواقع، ويبطلها التحدي ومحاولات العرب معارضة القرآن قديماً، ومحاولة إيجاد ثلمة فيه حديثاً معاصراً. وما انصياع جهابذة

---

321 طرابيشي: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ص١٧-١٨، مرجع سابق.
322 انظر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ٢٨٤/١١-٢٨٦، مرجع سابق.

العربية لهذا القرآن ودخولهم الإسلام إلا دليل على إعجازه وإقناع أسلوبه، فقراءتهم لهذه الآية بتلك الصورة قراءة مرفوضة يبطلها السياق، وحتى التاريخ المـشخص للواقعـة الإسـلامية يرفضها، فلم يسجل التاريخ والسيرة أي لحظة شك فيها النبي صلى الله عليه وسلم برسالته أو شعر بالضياع أو الإهمال، والنص القرآني بسورة الضحى وغيرها واضح الدلالة على ذلك.

٣. القول بأن محمد صلى الله عليه وسلم كان ساذجا أميا: يقول أحدهم: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أميا ورسولا للأميين **فما كان يخرج في شيء من حياته الخاصة والعامة ولا في شريعته عن أصول الأمية ولا عن مقتضيات السذاجة**.. فلعل ذلك الذي رأينا في نظام الحكم أيام النبي صلى الله عليه وسلم هو النظام الذي تقضي به البساطة الفطريـة)[٣٢٣] وهنـا يلاحظ الربط الكبير بين الأمية وبين السذاجة.

ولكن يرد على هذا الكلام أن الأمية لا تعني السذاجة ولا تستلزمها البتة، والقـول بهـذا التلازم بينهما يقتضي بالقول بالتلازم بين القراءة والتعقيد أو بينها وبـين الـوعي والإدراك.. ولكن كم من قارئ غير واع وكم من قارئ غير مدرك ولا فاهم وكم من قارئ بسيط ساذج.. فنفي الأخير يقتضي بطلان الأول.. ومن جهة أخرى فالأمية لا تعني الجهل كما لا تعني عدم الوعي والسذاجة، فكم من تاجر مبدع متقدم في تجارته، وهو في الوقت ذاته أميـا لا يحـسن القراءة ولا الكتابة، وكم من متحدث مبدع متابع مطلع وهو أمي القراءة والكتابة.. والقوم فـي زمان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن مصدر ثقافتهم الكتاب، بل كانت تعتمد في جلها علـى مخالطة الناس والتجربة في الحياة ومجالسة الحكماء والعلماء، وهو مقدم على مطالعة الكتاب والاعتكاف عليه، بل لقد فضل كثير من العلماء التتلمذ على العلماء على التتلمذ على الكتـاب دون مجالسة العلماء.

٤.تهيب النبي من الرسالة وأنه ليس بأفضل الناس: فالإسلام بدأ رؤيا بالمنام ثم بحـث محمد –صلى الله عليه وسلم- عنه عند أهل الكتاب فـ(النبي بعد أن انكشف له ما انكشف جد في تعقب تفاصيل رواية شائعة بين قومه، رواية يحفظها منذ قرون أفـراد القبائـل الـسامية العربية والتي لم يكن كباقي قومه يعرفها.. والتفاصيل هي بالطبع عنـد أهـل الكتـاب)[٣٢٤] ، وبالإضافة لذلك فعند نزول الوحي عليه لم يكن أفضل الناس وقد ذكر من العبارات (الدالـة

---

[323] عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، صـ٦٢-٦٣، مرجع سابق.
[324] العروي: السنة والإصلاح، صـ١٠٩، سابق.

على التهيب من ثقل الأمانة، لماذا؟ لماذا أنا يا رب؟)[325] وهذا الكلام إلقاء للاتهام جزافا بـلا دليل من عقل صريح ولا من نقل صحيح، بل هو لا يعدو كونه تخريصات وهرطقات لعل يتم الوقوف عليها عند القراءة التاريخية.

ثامناً: رفض قصة غار حراء ونزول الوحي إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم مـن خلال الملك جبريل عليه السلام:

لعل نزول الوحي من خلال إرسال الملك جبريل، هي أوضح صور الوحي دلالـة علـى إلهية المصدر القرآني وأنه من عند الله تعالى، أما صور الوحي الأخرى من الإلقاء في الروع والإلهام وغيرها.. فصور قد يشترك فيها النبي مع غير النبي، بأن يأتي بحديث نفس أو إيحاء قلب، ومن هنا رفض بعض الحداثيين قصة نزول الملك جبريل على النبي صـلى الله عليـه وسلم وما فيها من أحداث تؤكد على إحساس النبي الجسدي –وليس النفسي الروحي فقط- بهذا الملك من خلال (غطّه) واعتناقه بشدة، والحوار الذي دار... ليسهل عليـه الـذهاب إلـى أن الوحي إنما كان حديث قلب، للقول بأنه بشر كأي بشر ملهم موهوب مبدع فـ(**قـصة الغـار ليست مختلقة فقط بل هي سخيفة لم تع شيئاً من الأمور**. وإن توقفت الرؤية بعـد اللحظـة الأولى والثانية، فإن الوحي صار يتتالى على قلب الرسول، وهذا التنزيل علـى القلـب هـو الوحي ذاته)[326] ولم يسق دليلا على هذا الذي ذهب إليه، وإن التُمس له دليل، فهو إنكار الغيب وتشكيك من العقل، فكيف يتصل ملك ببشر؟ وهل يطيق بشر عناق ملك بقوة وهيئـة جبريـل ويبقى على قيد الحياة؟ وهل وهل...

والجواب عن ذلك، هو الفرق بين الإيمان وبين الإلحاد، فسمي المؤمن كذلك لأنه يـؤمن بالغيب، فمتى آمن الإنسان بأن هذا القرآن هو من عند الله بما يحمل أدلة ذلـك مـن داخلـه وبنصوص آياته المعجزة، فإن الإيمان بآلية إنزاله أمر أسهل، فما دام الأساس ثبت وتم الإيمان به، فمن تحصيل الحاصل، الاقتناع بقدرة الباني والإيمان ببراعته في الصنع، فإذا آمنـا بـالله وبأن القرآن مصدره من عنده، آمنا بقدرته على كل شئ، ومنها إرسال ملك بكتابه إلى نبيه.

ونختم هذا المبحث بالقول بأنه: (متى اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم وسكت الوحي عن اجتهاده، اعتبر هذا إقرار من الله تعالى له وكان مما أوحي إليه به، وبهذا المعنى اعتبر كل ما

---

325 نفس السابق.

326 جعيط: السيرة النبوية (١) الوحي والقرآن والنبوة، صـ٦٦، مرجع سابق.

صدر عن النبي وحياً، وصدق الله حيث يقول: "والنجم إذا هوى، ما ضل صاحبكم وما غوى، وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى" (النجم، ١-٤))[٣٢٧]، فالأصل في حديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه وحي من الله تعالى ما لم ترد قرينة تفيد بأنه اجتهاد بشري، ما دام صلى الله عليه وسلم توفي ولم يستدرك عليه شيء من حديثه، (وهكذا فإن كل ما قاله رسول الله صـلى الله عليه وسلم يعد وحيا ما لم ترد فيه قرينة كافية تدل على أنه رأي منه صلى الله عليه وسلم مهما كان المجال الذي ورد فيه الحديث)[٣٢٨] –والله تعالى أعلم-.

[327] أبو شبهة، محمد محمد (١٩٨٧م): دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصـرين، ص ٤، دار اللواء- الرياض، ط٢.

[328] القضاة، شرف محمود (٢٠٠٢م): هل أحاديث الطب النبوي وحي؟، صـ١٤، مجلـة مؤتـة للبحـوث والدراسات، المجلد ١٧، العدد ٦، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية.

المبحث الثاني:

إنكار المكانة التشريعية للسنة النبوية:

لعل لقارئ الفكر الحداثي القول بأن غاية موقف الحداثيين من السنة النبوية، هو إقصاؤها عن التأثير في مجرى حياة البشر، وذلك بإنكار المكانة التشريعية للسنة، متبعين بذلك أسـاليب وأدوات يمكن إدراجها تحت ثلاثة عناوين رئيسية كما يلي:

**** القول بأن حجية السنة وضعت متأخراً من لدن الشافعي، بينما رفض الصحابة هـذه الحجية:**

يذهب كثير من الحداثيين إلى أن السنة في أساسها لم تكن حجةً في وجدان المـسلمين وإنما أسس حجيتها الشافعي نهاية القرن الثاني للهجرة[٣٢٩]،وذلك بتفسيره للحكمة الواردة فـي كتاب الله بأنها السنة النبوية، وقد درج المسلمون بعد الشافعي واستقر فـي وجـدانهم حجيـة السنة، وبفعل الشافعي هذا يرى الحداثيون أنه أنهى جدلاً واسعاً في زمانه حول حجية الـسنة، يدل عليه فعل الشافعي نفسه بسوقه للأدلة لإثبات حجيتها[٣٣٠]، فلولا وجود فريق معتبر ينكـر هذه الحجية لما طرحها الشافعي مؤسسا لهذا المبدأ (فإذا مضى البعض يؤسس لحضور سـنة النبي بوصفها **اجتهاداً يعكس حدود خبرة النبي وواقع تجربته**، وهو التصور الذي سوف يبلغ بالبعض من الصحابة أنفسهم، **حدود إمكان تجاوزها**، فإن الشافعي قد مضى في المقابل إلـى تثبيت هذا الأصل كأصل مطلق)[٣٣١]. واستندوا لرفض الحديث أن يكون حجةً مشرعاً وحياً إلى مجموعة من الأمور: منها رفض الصحابة لحجية السنة وعدها تجربة بشرية محضة، ومنهـا

---

[329] انظر مثلاً حمزة: الحديث النبوي ومكانته، صـ١١٦. وطرابيشي: إشكاليات العقل العربي، صـ ـ٦٥-٦٦. وأبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، صـ٥٣-٥٤، مراجع سابقة.

[330] قال الشافعي –رحمه الله-: (فرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله، فقال في كتابه: "ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم" (البقرة، ١٢٩)، وقال جل ثناؤه: "كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مـا لم تكونوا تعلمون" (البقرة، ١٥١)...[وذكر الآيات: آل عمران١٦٤، الجمعة ٢، البقـرة٢٣١، النـساء١١٣، الأحزاب٣٤، وفيها جاءت الحكمة معطوفةً على الكتاب.. ثم قال:] فذكر الله الكتاب وهـو القـرآن، وذكـر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة: سنة رسول الله، وهذا يشبه مـا قـال، والله أعلم. لأن القرآن ذُكر وأتبعه الحكمة، وذكر الله منّه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمـة، فلـم يجـز –والله أعلم- أن يقال الحكمة ها هنا إلا سنة رسول الله، وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افتـرض طاعـة رسوله، وحتّم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فرض إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله، لما وصفنا أن الله جعل الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به، وسنة رسول الله بينة عن الله معنى مـا أراد: دلـيلاً علـى خاصه وعامه، ثم قرن الحكمة بها بكتابه، فأتبعها إياه ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسـوله) الـشافعي: الرسالة، صـ١٥٥-١٥٧، مصدر سابق.

[331] مبروك: ما وراء تأسيس الأصول، صـ٨٧-٨٩، مرجع سابق.

رفض الحنفية للسنة وعدم أخذهم بها كما ذهب إلى ذلك أبو رية[٣٣٢]، وقد رد عليه أبو شهبة[٣٣٣]..

أما القول برفض الصحابة للحديث دراية ورواية –حسب الحداثيين- مستشهدين بأن أبا بكر خطب فقال: "إنكم تحدثونا عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافاً، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم قولوا بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله وحرموا حرامه" وما روي عن عمر بن الخطاب في وصاياه لوفده إلى العراق فقال: "إنكم تأتون قوماً لهم دوي بالقرآن فيأتوكم فيسألونكم عن الحديث، أقلوا الرواية عن رسول الله"[٣٣٤]، وقد أورد الطرابيشي هذه الشبهات آخذاً إياها من أبي رية في كتابه: (أضواء على السنة المحمدية)، وقد تصدى للرد عليها وعلى غيرها، الدكتور السباعي في كتابه (السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي) الذي رد على هذه الشبهات وغيرها مما أثاره أبو رية والمستشرقون من قبله، وكذا فعل الشيخ المعلمي اليماني –رحمه الله تعالى- في كتابه: (الأنوار الكاشفة) الذي خصصه للرد على شبهات أبي رية، ومنها هذه الروايات[٣٣٥]. وكذا فعل أبو شهبة في كتابه: (دفاع عن السنة).. وقد شملت الردود بيان ضعف هذه الروايات وبطلان الاستشهاد بها على منهج أهل الحديث، وهي روايات تناقض ما تواتر من فعل الصحابة الذين اعتمدوا على الحديث في القضاء بين الناس، وفي التشريعات للحكم زمن الخلفاء الراشدين، ومن بعدهم.

وما منهج الصحابة الخاص بالتحري عن صحة الحديث، إلا لمكانته العالية في نفوسهم، فمتى صح الحديث لا يسع الواحد منهم الخروج عن منطوقه وعن حكمه الذي يدل عليه إلى سواه من الأحكام، وهذه قصص وروايات مشهورة يسأل فيها الصديق عمن سمع

---

[332] أبو رية: أضواء على السنة، ص٣٦٩، مرجع سابق.

[333] أبو شبهة: دفاع عن السنة، ص٢٥٧-٢٥٨، مرجع سابق. وما ذكره كفاية فلا نعيده هنا بل نحيل إليه.

[334] طرابيشي: إشكاليات العقل العربي، ص٤٤، مرجع سابق، ناقلاً إياها عن تدوين السنة، ص٥٠. ثم قال: (وبديهي أننا لا نحمل هذه الأحاديث وأمثالها على سبيل الصحة المطلقة، فعمر بن الخطاب هو نفسه من روي على لسانه أنه قال: "سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله عز وجل" ولكن بغض النظر عن صحة هذه الرواية أو تلك فإن الحديث عن الإقلال من الرواية عن الرسول أو على العكس الإكثار منها، إنما يعكس حساسية معينة، فالسنة ما كانت حتمية من حتميات التاريخ، بل كانت موضوعاً لصراع، وكانت الاحتمالات في الصدر الأول مفتوحة في الاتجاهات كلها. ولئن غلب اتجاه أصحاب الحديث فما كان من المستحيل لو اختلفت الظروف أن يغلب اتجاه أصحاب القرآن). انتهى.

[335] انظر: المعلمي، عبدالرحمن بن يحيى اليماني (١٩٨٥م): الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، ص٥٣-٦٩،المكتب الإسلامي- بيروت،ط٢.

حديثاً عن رسول الله في مسألة من المسائل مثل: ميراث الجدة وغيرها، وكذا فعل عمر الفاروق -رضي الله عنهم أجمعين- ومن بعدهم في روايات كثيرة مشهورة، ولو كان الصحابة لا يرون الحديث حجة لما وصل إلينا حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن وصول هذه الموسوعة الضخمة من السنة النبوية إلينا، حتى وصف هيئة النبي صلى الله عليه وسلم وسكوته وتقريراته، ومن قضاء حاجته إلى أمور سياسة الدولة وتسيير الجيوش.. دليل على احتجاجهم بحديث النبي واقتدائهم بالرسول صلى الله عليه وسلم في جميع أحواله، بل دليل على علو مكانة السنة في نفوسهم، مما يبطل هذه الدعوى التي يدعيها الحداثيون على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل إن حب الصحابة للرسول صلى الله عليه وسلم بلغ حداً من التواتر يجعل الباحث -مهما كان مغرضاً- يوقن بذلك، ومن مستلزمات هذا الحب، أن يحفظ المحب كلام محبوبه وأفعاله وسكناته، فإذا كان المحبوب إمام الأمة وقائدها ورسولها، كان المحب أكثر اقتداء لأنه مكلف بهذا من ربه.

أما قولهم بأن هذه الروايات سواء ثبتت أم لم تثبت تدل على أن حجية السنة لم تكن حتمية من الحتميات في الصدر الأول، بل كان الفضاء لديهم مفتوحاً لكل الاحتمالات قبولاً أو رفضاً...فإن هذا لا يستقيم، بل الروايات العديدة، وتواتر الأخبار يشير إلى أن حجية السنة لم يكن موضوعاً مفتوحاً للجدال، بل كانت حجيتها مما توافق عليه الجيل الأول، ومن جاء بعدهم، بل إن إفراد الشافعي لهذا الموضوع جزءاً قليلاً من كتابيه الرسالة والأم، يدل على أن الأمر من البديهيات التي عد المخالف فيها –في زمانهم- من الملاحدة الذين لم يلق لهم علماء المسلمين من أصوليين ومحدثين وفقهاء اهتماماً كبيراً، بل ردوا عليهم بما يتناسب مع انتشار شبهاتهم بين الناس، فلم يفردوا لهم باباً كبيراً للرد مقارنةً مع ما أفردوه لإنشاء العلوم الأخرى؛ فالشافعي لم يفرد لمسألة حجية السنة إلا صفحات قلائل، وإذا تم إزالة هوامش المحقق، بالكاد يكون أفرد لها صفحة أو صفحتين من الرسالة، ولم تتجاوز الخمس صفحات في كتابه الأم[٣٣٦]، وكذا لم يتوسع بإيراد الأدلة العقلية والنقلية في المسألة، وهذا يدل –خلافاً لما قاله الحداثيون- على أن حجية السنة لم يبلغ منكروها من الانتشار والتأثير ما احتيج لإفراد كتب أو أبواب واسعة للرد عليهم، بل الظاهر هو استقرار مسألة حجية السنة لدى هذه الأجيال الأول، فهي ثابتة لديهم نقلاً، ومستقرة في وجدانهم عقلاً فلم تحتج إلى كثير نقاش في مسألة إقرار حجيتها.

---

[336] انظر الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ): الأم،٢٩٤/٧-٢٩٩، دار الفكر-بيروت،ط١، ٢٠٠٩م.

وظيفة محمد صلى الله عليه وسلم النبي الرسول:

اختلفت أنظار الحداثيين إلى وظيفة النبي الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، ولكـن معظمها يلتقي على نفي المكانة أو الوظيفة التشريعية عن السنة، وأهم أقوالهم في هذه المسألة يمكن إجمالها كما يلي:

أولا: التفريق بين (النبي) وبين (الرسول):

إذا كان علماء الإسلام يميزون بين الرسول والنبي من حيث الوظيفة والغاية والأدوات لينتهوا إلى أن كل رسول نبي وليس كل نبي رسول.. فإن الحداثيين يذهبون للتفريق بين النبي وبين الرسول من حيث الوظيفة، وهما يجتمعان في شخص محمد صلى الله عليه وسلم (فسيدنا محمد بن عبدالله رجل يحمل صفتين هما: صفة الرسول (من الرسالة) وصفة النبـي (مـن النبوة) تماماً كما يحمل أحدنا اليوم صفتين من عمله كأن يكون مهندسـاً ومـديراً للعلاقـات العامة)[٣٣٧]، ووظيفة الرسول هي توصيل الرسالة من الله إلى عالم البشر دون اجتهاد أو إعمال نظر، أما (مقام النبوة يقوم محمد النبي بالاجتهاد والعمـل حـسب المعطيـات والإمكانيـات والأرضية المعرفية السائدة)[٣٣٨] فيتمثل (**الجانب المعرفي المـادي والتـاريخي فـي النبـوة، والجانب التشريعي في الرسالة**)[٣٣٩]، فالرسالة تحمل الأوامر والنواهي، وهي التـي أمـر الله بطاعة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بها، وهي ما أوحى به الملك جبريل إلى محمد صـلى الله عليه وسلم، وبعبارة أخرى هي القرآن الكريم، وهي ما عصم الله نبيـه مـن الخطـأ (إن **الطاعة في القرآن هي للرسول،** "قل أطيعوا الله والرسول" (آل عمران،٣٢)..وقـد جـاء أمـر الاقتداء بالرسول في الصلاة والزكاة في مقام الرسالة..لذلك فإنـه **لا يوجـد لـدينا أحاديـث رسولية لأن رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هي القرآن الكريم،** وقد وعى الصحابة ذلك فلم يكتبوا عنه عندما كان يحتضر على فراش الموت ما أراد أن يوصيهم به، لأنه قد أدى **رسالته متمثلة بالذكر الحكيم**)[٣٤٠]. ويتضح مما تقدم، أنهم يفرقون بين وظيفة النبوة ووظيفـة الرسالة، وأنه صلى الله عليه وسلم حجة مشرع في أدائه للرسالة التي هي القرآن الكريم، أمـا

---

[337] أوزون، زكريا: جناية البخاري وإنقاذ الدين من إمام المحدثين، صـ٣٦، مرجع سابق.
[338] نفس السابق.
[339] شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص (١٨٣-١٨٥)، مرجع سابق.
[340] أوزون: جناية البخاري، ص (١٦-١٧)، مرجع سابق. وانظر في هذا المقام: حنفي: من العقيـدة إلـى الثورة، (٢٣/٤-٢٤)، مرجع سابق.

أحاديثه (النبوية) فهي ليست تشريعاً لأنها تجربة شخصية بشرية، فلا عصمة فيها للنبي، فهي غير ملزمة الاتباع.

وهذا التفريق بين (النبي) وبين (الرسول) وما بني عليه من التفريق بين ما يلزم اتباعه وما لا يعد تشريعاً غير ملزم، لا يسلم لأصحابه، فإن فرق علماء الإسلام بين شـخص النبـي ووظيفته وبين شخص الرسول ووظيفته، وأن الأول غير الثاني، وكل رسول نبي وليس كـل نبي رسول، إلا أن الفرق من حيث لزوم اتباع الرسول بصفته رسولاً، وعدم لزوم اتباعه نفسه بصفته نبياً، فهذا لا يستقيم، وذلك لأن النبي بصفته نبي هو حامل رسالة، وهو نبي لأنه يأتيـه النبأ من الله وينبئ رسالته إلى بني البشر، ودليل ذلك قوله تعـالى: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ﴾ (النساء: ١٦٣) فالآية تدل بوضوح على أن (النبيين) قد أوحي إليهم، أي ما ينطق به النبي من (أحاديث نبوية) هي رسالة الله، أي هي وحي فهي تشريع. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ فَضَّلۡنَا بَعۡضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعۡضٖۖ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا ٥٥﴾ (الإسراء: ٥٥) فوصف داوود هنا بأنه نبي وبالوقت ذاته صاحب كتاب مرسل وهو الزبور، فداوود نبي صاحب رسالة وكتاب موحى إليه، وقولـه تعـالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ١٥٧﴾ (الأعراف: ١٥٧) هذه الآية واضحة الأمر باتباع محمد صلى الله عليـه وسـلم بصفتيه الرسول والنبي، ذاكرةً اتباعه فيما أمر به وما أحل لهـم ومـا حـرم علـيهم مـن خبائث..بالإضافة إلى اتباع ما أنزل معه من القرآن النور الذي من عند الله وحياً..فيكون مـا ذكر قبل الكتاب، هو سنة النبي، والكتاب هو اتباع القرآن.

وكذا فإن التفريق بين النبي والرسول إنما هو تمايز بين شخصين مختلفين، بمعنى أن من كان نبيا لا يكون رسولا ضرورة، ولكن من كان رسولا فهو نبي حكما، وكل ما يـصدر عن الرسول هو تشريع لأنه وحي من الله، فلا تفريق بين وحي وآخر إلا من حيـث الحجيـة والثبوت والتعبد بتلاوته ونحوه.. فالتمايز الذي ذكره الحداثيون ليس له حجة، وإلا لأمكن جعل

الأمور عرضة للضياع ونوع من العبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وكذا فإن ما جاء بـه النبي من أحكام وأوامر ونواه بصفته نبيا ليس رسولا هو أيضا لازم الاتباع لأنه جاء بما أمر به من رب العباد هاديا للناس وداعيا ومبلغا عن ربه.. فلا تفريق بين النبي والرسـول مـن حيث لزوم الطاعة ووجوب الانصياع لأمر الله رب العالمين لأنهمـا يـصدران عـن أمـره سبحانه.

ومن هنا، وبناء على ما تقدم وغيره الكثير، تبطل دعوى هذا الفريق مـن الحـداثيين بالتفريق بين صفة محمد الرسول، واتباعه بالرسالة (وهي القرآن) وعدم لزوم اتبـاع كلامـه بصفته النبوية (وهي الأحاديث).. فمنطوق الآيات ومفهومها يدل على حجية السنة ووجـوب اتباع النبي في كل ما أمر به وسنته وحي من الله يلزم اتباعها، وتشرع الأحكام كمـا القـرآن الكريم[٣٤١]. ويدل عليهـا أيـضاً قولـه تعـالى:﴿ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (الأعراف:١٥٨) فتأمر الآية باتباع الرسـول النبـي، جامعةً بين الرسالة والنبوة، فهل بعد ذلك يوجد لديهم حجة فيما قالوا مستندين إلـى نـصوص الكتاب الحكيم؟.

ثانيا: عدم تعلق وظيفة النبي بالأمور الدنيوية:

انطلاقاً مما سبق ذهب فريق من الحداثيين إلى رفض الأحاديث النبوية التـي تتنـاول شؤون الحياة الدنيا، بكل ما في هذه الحياة من جوانب ومجالات. بدعوى أن (كلامه صـلوات الله عليه في الأمور الدنيوية.. **من الآراء المحضة ويسميه العلماء "أمر إرشاد"**..وفي القواعد الأصولية أن العمل بأمر الإرشاد لا يسمى واجباً ولا مندوباً لأنه لا يقصد به القربة ولا فيـه معنى التعبد..إنهم معصومون فيما يؤدونه عن الله تعالى وليسوا بمعصومين في غير ذلك من الخطأ والنسيان والصغائر..**إن مجرد أمـر الرسـول صـلى الله عليـه وسـلم لا يقتـضي الوجوب**)[٣٤٢]. فالسنة وحي فيما تبلغ من آيات القرآن، و(يجب أن نؤكد أن **الـسنة النبويـة لا تستقل بتشريع**)[٣٤٣]، فيجب أن تتطابق السنة مع القرآن، ولا يجـوز الاسـتقلال بالتـشريع أو

---

[341] ولو أراد الباحث التوسع في ذلك لساق عشرات الأدلة النقلية والعقلية، ولكن فيما ذكر كفاية، وعليه قس.
[342] أبو رية: أضواء على السنة المحمدية، صـ٤٢-٤٤، مرجع سابق.
[343] عبدالرسول: في نقد المثقف والسلطة والإرهاب، صـ٢٢٤-٢٢٧، مرجع سابق.

طرق مواضيع غير مذكورة في القرآن، وما صدر في السنة من هذا القبيل لا يعد وحيـاً ولا يلزم اتباعه.

أمـا (الحكمـة) الـواردة بقولـه تعـالى: ﴿ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾ ﴾ (الأحزاب:٣٤) وغيرها من الآيات التي أسـس الـشافعي حجية السنة بتفسيره الحكمة بأنها السنة النبوية، فقد فسرها الحداثيون بأنها (تعليمات أخلاقيـة وردت كجزء من أم الكتاب، هي الوصايا العشر عند عيسى كما في قولـه تعـالى: "ويعلمـه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل" (آل عمران، ٤٨) وقوله تعالى: "ذلك مما أوحى إليك ربـك من الحكمة" (الإسراء،٣٩)، نلاحظ **في هذه الآيات أنه لا يوجد فيها تشريع ولكن فيهـا شـرح للوصايا إضافة إلى تعليمات أخلاقية ليست تشريعية**)[٣٤٤]. ومن هنا فالمسائل الخلافية التي لـم يبت القرآن بحسم الخلاف فيها (يتعذر على الحديث النبوي أن يحسم الخلاف العقائدي لـسبق المداول على الدليل أو الاعتقاد على الحديث..إنما ينبغي نقل الموضوع برمته من مجال النقل إلى مجال العقل)[٣٤٥].

أما مسألة حجية الأحاديث في الأمور الدنيوية البحتة كالعلم الطبيعي من علوم الفيزياء والفلك والطب وغيرها من العلوم الطبيعية البحتة، فمسألة حجية السنة فيها موضع نقاش كمـا هو مبثوث في ثنايا كتب الأصوليين، أما ما يقصده الحداثيون بالعلوم الدنيوية، فهو كـل مـا يتعلق بشؤون الحياة الدنيا، بما فيها علاقات الناس فيما بينهم، وأمور السياسة وإدارة شـؤون الدولة والحكم..إلخ، فهذه القضايا من الأمور الرئيسية في الإسلام، ويعد تطبيق السنة لـشرع الله، من أبرز صوره قضايا الحكم والقضاء وسياسة أمور الناس، فهي جزء من السنة العملية، التي قام الرسول صلى الله عليه وسلم بتطبيق قواعد الإسلام في هذا الميدان.. ودعواهم لتحكيم كتاب الله فقط، إنما هي لإقصائه عن الفعل في الحياة وذلك بإشهارهم بوجهه سـيف التأويـل الهرمينيوطيقي، فيحافظوا على منطوقه، ولكنهم في الوقت ذاته يحيلون مفهومه إلـى المعنـى الذي يريدون، فيؤدي إلى إقصائه كليةً عن الحياة، وبذا تتحقق علمنة المجتمع التي يدعون إليها

---

[344] شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، صـ٢٣٢-٢٣٣، مرجع سابق.

[345] صبحي، أحمد محمد: وحملها الإنسان مقالات فلسفية، صـ٣٣، مرجع سابق. وكان من أوائل من قـال بإنكار حجية السنة المستشرقون من أمثال شاخت وغيره، ومن المسلمين كان توفيق صدقي في العدد الـسابع من مجلة المنار، وقد رد على حججهم الدكتور مصطفى السباعي –رحمه الله- في كتابه: السنة ومكانتها فـي التشريع الإسلامي، ص (١٥٣-١٦١)، حيث ذكرهاشبهةً شبهة ورد عليها بالتفصيل فلتراجع هنالك لمن أراد.

وإن بطرق خفية، بل ذهبوا إلى أن آيات القرآن وأوامر الله إنما هي اقتراحات يخير الإنـسان في تطبيقها (فالمؤمن ليس مستسلماً أمام الله، وإنما هو يشعر بلهفة الحب نحـو الله، ويحركـه الانتماء إلى ما **يقترحه** عليه الله)[٣٤٦]، وبهذا يزيل الحداثي الحصون الإسلامية حصناً بعد آخر ليصل إلى العلمنة المنشودة لديه.

أما تفسيرهم (الحكمة) الواردة بأنها تعليمات أخلاقية تشبه الوصايا العشر، وأنهـا لـم تأت في معرض التشريع، وإنما في معرض الأخلاق، فهذه قراءة محتملة من قراءات عدة قد تكون أرجح منها وذلك لأن استدلالهم على لفظ (الحكمة) الواردة في سـورة الإسـراء إنمـا جاءت في معرض الأخلاق، فهذا كلام لا يستقيم لأن الآيات التي سبقت هـذه الآيـة تناولـت الأخلاق بالنهي عن الكبر والخيلاء والأمر بحفظ السمع والبصر..ولكنها تحدثت أيـضاً عـن قاعدة الإنفاق المالي الذي تقوم عليه العملية الاقتصادية لدى الدول، وما يترتب على الإنفـاق من تحريك للسوق وإنعاش للاقتصاد بقولـه تعـالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾ ﴾(الإسراء:٢٩) ومنها كذلك بيان حكم الزنا، وكذا حكم قتل النفس بغير الحق، وأكل مال اليتيم، وكذا حكم العدل في الكيل وعدم التطفيف في الميزان..وغيرهـا، ثـم أعقبه بقوله تعالى: "ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة.." (الإسراء، ٣٩). فهذه الآيات آيـات حكم وتشريع لا أخلاق فحسب، وهل تنفصل مسائل الحكم عن مسائل الأخلاق ولوازمه؟ بـل كل القضايا العامة التي تعاقب على تجاوزها القوانين المختلفة إنما منشؤها الأخلاق، ألا تـرى أن االسرقة مثلاً فعل يناقض خلق العفة..وشهادة الزور وقذف المحصنات أفعال تناقض خلـق الصدق مثلاً..وهكذا فالحكمة مما تعنيه: القواعد العامة التي يقوم عليها الحكم وسياسة أمـور الناس، وهي في حال النبوة وحي من الله يحكم بها النبيون بما أنزل عليهم من كتاب الله وهـو الوحي الآخر.

وإذا استعرضت الآيات التي ورد فيها لفظة (الحكمة) بـألف ولام التعريـف، كانـت جميعها في معرض ذكر رسالات الأنبياء، وأنها مما آتاه الله أنبياءه من آيات كتبه والحكمـة، فورودها معرفة بألف ولام التعريف يعني أنها واحدة كلما ذكرت غير متعددة[٣٤٧]، وهي بذات المعنى أي بما أوحى إليك ربك من الحجة والسنة غير القرآن والآيـات المنـزلات.. فاتفـاق

---

[346] أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٥٢، مرجع سابق.
[347] انظر الآيات: الإسراء: ٣٩، لقمان: ١٢، الأحزاب: ٣٤، سورة ص: ٢٠، الزخرف: ٦٣، الجمعة: ٢.

جميع الآيات على لفظ (الحكمة) بأل التعريف، يشير إلى أنها حكمة واحدة في جميع مـاذكر، وعندما جاءت بمعنى آخر وردت بصيغة نكرةً بقوله تعـالى: ﴿ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ ﴾ (القمـر:٥) عندما تناولت الآيات الكونية الدالة على اقتراب القيامة، ولم ترد ما أوحى الله به إلى أنبيائه مما ليس في كتب الله.

ولا يستقيم أن يكون الشئ واحد التقى عليه واتفق بتحصيله أشخاص متعـددون مـع وجود فوارق كبيرة بينهم وتباعدهم عصور عدة، إلا أن يكون هذا الالتقاء مع الاختلاف بـين الأشخاص، بسبب اتحاد المصدر، فيكون مصدر هذه الحكمة بينهم واحدا وهو الله سبحانه، وقد أنزلها إلى أنبيائه مع اختلاف عصورهم ولكنها اتحدت فيما بينهم لكون منـشئها ومـصدرها وموحيها هو الله وحده، وهذا يؤكد بأن (الحكمة) هي السنة وهي وحي يؤتيه الله من يشاء من أنبيائه وأصفيائه.. أما ما يوجد لدى بعض الأشخاص من حكمة فهي حكمة (نكرة) جزء مـن الحكمة التي أوتيها الرسل صلوات الله عليهم وسلامه بوحي من الله، فيتحصل للبشر (حكمـة) جزء منها بالتجربة والتأمل وطول فكر وهي خلاف تلك (الحكمة) التي لدى الرسل وحيا غير مبنية ضرورة على طول تجربة ونظر.

وجاءت لفظة الحكمة (بأل التعريف) في سورة ص بقوله تعالى:﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ﴿٢٠﴾ ﴾(ص:٢٠) في معرض ذكر ملك داوود عليه السلام، وتـسييره لأمـور ملكه، وفي ذلك دليل على أن الحكمة التي هي السنة إنما هي وحي جاءت لتسيير أمور الدنيا، ولتحكم في شؤون البشر، فوجب الأخذ بها في أمور الحياة بوصفها مجال من مجالات السنة، وموضوع من موضوعاتها، وبهذا فإن قول الحداثيين السابق مردود، واستشهادهم بآيـات الله على الشكل الذي استشهدوا به غير مقبول، بل السنة مجالها الأوسع وغايتها -كمـا الإسـلام جملةً- تسيير حياة البشر بتحكيمه في معاشهم وعلاقاتهم مع أنفسهم ومع غيرهم مـن طبيعـة وغيب.. هي نظام حياة متكامل.

ثالثا: وظيفة النبي محمد صلى الله عليه وسلم الدعوة إلى دين الله لا الحكم أو الملك وإدارة شؤون الدولة:

فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم بموجب آيات القرآن الكريم الآمـرة لـه بـالتبليغ والدعوة إلى الله، ليس له أي وظيفة دنيوية، ولم يؤمر بالحكم وإقامة الدولة فـ ـ (توجيهـات

القرآن الكريم للرسول أنه **ليس ملزماً إلا بالبلاغ**، وأنه ليس مسيطراً ولا حفيظاً ولا حتى وكيلاً، **وأن مهمته تنتهي عند البلاغ** المبين وأنه "ليس عليك هداهم" و "إنك لا تهدي من أحببت" و "وما عليك ألا يزكى")[348]، فالله سبحانه بموجب آيات كتابه، لم يأمر نبيه بإقامة دولة سياسية.

وكذا فإن صفات النبي الرسول تختلف عن صفات القائد الحاكم السياسي، فمن صفات النبي أنه رحمة وهداية للعالمين وللمؤمنين، فهو متجرد من (كل هيمنة أو أن يكون جباراً أو مسيطراً.. وهي **صفات تبعده بداهةً عن السلطة**، بل إنها تجرده من أي سلطة جبرية)[349] التي هي من صفات الملك والحاكم السياسي، فـ (**ولاية الرسول على قومه ولاية روحية**، منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال، تلك هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك للدين وهذه للدنيا...تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية، **ويا بعد بين السياسة والدين**)[350]، فلا ولاية سياسية ولا سلطة ولا حكم للرسول على الأرض.. ودليل ذلك أنه صلى الله عليه وسلم لم يبت في مسألة الخلافة من بعده، لكونها شأن دنيوي الناس أعلم به، ووظيفته تبليغ الدعوة وقد قام بها على أتم وجه، ولن يخلفه فيها أحد فهو خاتم النبيين، وقد أدرك الصحابة ذلك فلم ينصاعوا لطلب النبي أن يكتب لهم كتاباً، وهي ليست من شؤون النبوة، ولو كانت من شؤونها (لما وسع النبي أن يكتمه..والشئ المحقق أن **الرسول لم يعالج مع صحابته قضية الحكم بشئ من التفصيل الذي أبان به أركان الإسلام**..ودل ذلك على أن أمر الحكم أو الخلافة هو ما ينتهي إليه المسلمون في ظل الظروف الخاصة بهم)[351].

أما إقامة الدولة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة ثم في مكة المكرمة وتوليه صلى الله عليه وسلم شؤون إداراتها، فهو عمل خارج نطاق الرسالة، وحدود واجبات الرسول فـ (**المملكة النبوية عمل منفصل عن دعوة الإسلام وخارج حدود الرسالة**..ولا يهولنك أن تسمع أن للنبي صلى الله عليه وسلم عملاً كهذا خارجاً عن وظيفة الرسالة، وأن **ملكه الذي شيده هو من قبيل ذلك العمل الدنيوي الذي لا علاقة له بالرسالة**، فقواعد الإسلام ومعنى الرسالة

---

[348] البنا: تفنيد دعوى حد الردة، صـ ٦٠، مرجع سابق.
[349] البنا: الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة، ص (٢٠-٢١)، مرجع سابق.
[350] عبدالرزاق، علي: الإسلام وأصول الحكم، ص ٦٩، مرجع سابق.
[351] البنا: الإسلام دين وأمة، ص ٤٩، مرجع سابق.

وروح التشريع وتاريخ النبي صلى الله عليه وسلم كل ذلك لا يصادم رأياً كهذا...فلماذا خلت دولته من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يصرف نظامه في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟..ولماذا ولماذا؟)[٣٥٢]، وما دامت وظيفة الرسول الدعوة إلى الله، ولا شأن له بالحكم والسياسة، فسنته ليست تشريعاً، وليست ملزمة الاتباع بعد وفاته صلى الله عليه وسلم.

ولكن ما ساقه القوم مما يشبه أدلةً على كون الرسول ليس بقائد سياسي أو حاكم وسنته ليست تشريعاً لازماً دائماً، بدعوى أن وظيفته المنصوص عليها بصريح آيات الكتاب الحكيم إنما هي الدعوة إلى الله، لا الحكم والسياسة، لا يسلّم لهم، فصحيح أن واجب الرسول الدعوة إلى الله ولكن من نتائج هذه الدعوة الدالة على نجاحها، أن تحقق على الأرض، وتحقيقها يكون من خلال إقامة كيان ودولة تحكم بهذا الدين، تطبق مبادئه وأحكامه على واقع الناس المعاش، وإلا لكانت الدعوة بغير ذلك هرطقات، وتأملات فكرية، وشطحات روحانية، لا علاقة لها بحياة الناس، ولو كانت كذلك لما حارب مشركو مكة وصناديد قريش الثلة المؤمنة الناشئة في مكة ومن ثم في المدينة.. بل الدولة وسيلة هامة من وسائل الدعوة..ولقد فهم هرقل الروم كما فهم صناديد قريش غاية الإسلام ودعوة محمد صلى الله عليه وسلم، وهي تحقيق الحاكمية لله، وإقامة شرع الله على الأرض، من خلال سلطة تقيمه.

وكثير من أحكام الإسلام، لا تطبق إلا من خلال السلطة، مثل الحدود، وكثير من القصاص وغيرها.. وبغير هذه السلطة تصبح الفوضى، وبدون سلطة تتعطل كثير من أحكام الإسلام، فإذا قلنا أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم غير مأمور بالسلطة والحكم، فإننا نخرج تجربته عن التاريخ وسياقه.. بل كثير من آيات القرآن تأمر الرسول بوظيفته حاكماً مديرا لشئون الدولة وتسيير الجيوش وتنظيمها، بل جعل القرآن الحكم قرين للوحدانية، والحكم بغير شرع الله قرين للشرك، فكان الرسول مأمور بالحكم بشرع الله كونه جزء من دعوة الإسلام إلى التوحيد فقال تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾يوسف: ٤٠ بل وظيفة الأنبياء جميعاً الحكم بشرع الله، بمعنى السياسة وإدارة شؤون الحياة ومنها القضاء بين الناس، فقال تعالى: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا ١٢﴾

[352] محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، مجلة عالم المعرفة- الكويت، العدد ٧٩، تموز (١٩٨٤م)، نقلاً عن أبو فخر: الدين والدهماء والدم، ص٢٥-٢٦، مرجع سابق.

(مريم:١٢)، وقوله تعالى: ﴿ وَلُوطًا ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾(الأنبياء:٧٤)، بل جعل الله سبحانه أنبياءه أو بعضهم حكاما في الأرض لتطبيق شرع الله، فقال تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٦﴾ ﴾ (ص:٢٦).

أما قولهم باختلاف صفات الرسول ذي الرحمة والهداية والمالك لقلوب الناس.. عن صفات الحاكم المتسلط والمتجبر في الأرض.. فهذا لا يستقيم لأن الفرق بين الأول والثاني هو أن الأول (الرسول الحاكم) إنما هو صاحب رسالة، فهو قائد رباني يحكم بموجب شرع الله، فيحقق العدل بين الناس فيملك العقول والقلوب، ويحافظ على صفاته من الرحمة والهداية والتي لا تتنافى مع الحزم بوضع الأمور في نصابها وإحقاق الحق الذي لا يغضب أهله. بينما الثاني (القائد المتسلط الجبار) فهو القائد الذي لا يحكم بشرع الله، وهو الآخذ للحكم إما عنوةً دون شرعية شعبية أو دستورية ربانية، أو أنه مريض نفسياً مهزوز داخلياً.. وليس كل قائد سياسي كذلك، فوجد عبر التاريخ من القادة من اتصف بالرحمة وامتلك قلوب الناس قبل أجسادهم من أمثال أبي بكر وعمر بن الخطاب، وعمر بن عبدالعزيز.. وغيرهم، أما هذه المفارقة بين الرسول والملك، فإنما أخذها صاحبها من صورة الحاكم في البلاد الإسلامية في عصرنا هذا، ثم قام بتعميم هذه الصورة على جميع الحكام والملوك عبر التاريخ.. والتنميط هذا يخالفه العلم والواقع، وهو تعميم لا يستقيم.

أما استدلالهم بأنه صلى الله عليه وسلم توفي ولم يحدد الخلافة من بعده، ولو كانت الخلافة من وظائف الرسول لما جعل الأمة تتيه من بعده...فهذا لا يستقيم، فإن كثيراً من أمور الرسالة والدعوة، توفي الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يبت فيها، وترك أمرها للأمة من بعده، ومنها ما هو أعظم من الخلافة، مثل جمع القرآن الكريم في مصحف واحد، فالقرآن محفوظ مكتوب، ولكن توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يجمعه في مصحف واحد بل جمع في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ولعل ما أراد رسول الله كتبه عند مرض موته صلى الله عليه وسلم هو الأمر بجمع المصحف أو شئ آخر غير الخلافة.. ومن جهة أخرى فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يترك أمر الخلافة عائماً بعد وفاته، بل أشار إلى أن خليفته من بعده أبو بكر وذلك من خلال تكليفه إمامة المسلمين مكان النبي صلى الله عليه وسلم بالصلاة ورفضه أن يؤمهم سوى أبا بكر، ففيه تحديده للخليفة من بعده وتسميته قبل وفاته،

وكذا كان فتوفي صلى الله عليه وسلم مسنداً الخلافة من بعده لأبي بكر –رضي الله عنه- من خلال تكليفه بإمامة الناس في الصلاة مكانه صلى الله عليه وسلم ومعروف أن إمـام النـاس قائدهم، أما وقوع الخلاف بين الصحابة في الخلافة، فهو خلاف طبيعي حتى مع وجود كتاب، ولكن الأمر استقر على ما أراد الله ورسوله، فكانت الخلافة لأبي بكر كما عهد بالأمر إليه.

أما قراءتهم لقيام الدولة الأولى بأنها عمل من محمد البشر لا من محمد الرسول صلى الله عليه وسلم فهو عمل يقع خارج حدود الرسالة...فهذه دعوى يحتاج صاحبها إلى دليل، فإذا كان محمد صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة إلى دين الله، فـإن اشـتغاله بـأمور الحكـم والسياسة -إذا كانت خارج هذه الدعوة- تلهيه وتبعده عن الدعوة التي أمر بتبليغها للناس، لأنه مما يعرف بداهةً عدم إمكان الجمع بين الاشتغال بالملك وتسيير أمور الدولة وبـين أي أمـر آخر، لانشغال الحاكم بقضايا الناس وإصلاح شؤونهم، فيكون معنى ذلك أن النبي محمد إما أنه ترك الدعوة إلى الله وتبليغ دينه أو أن يكون قصر في أداء هذه الدعوة وتبليغ رسالة الله وفـق أمر الله على أقل تقدير مما يستوجب غضب الله وسخطه.. وهذا لم يحصل من النبـي بـدليل قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَـٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴿٧٤﴾ إِذًا لَّأَذَقْنَـٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴿٧٥﴾ ﴾ (الإسراء:٧٤-٧٥) فلما لم يقع شيء من ذلك بحق النبي صلى الله عليه وسلم دل ذلك على أن الحكم وإدارة النبي لشؤون الدولة الناشئة في المدينة ومكة من صلب رسالة الإسلام ودعوته، وإلا لكان حكمه نوع من اتباع أهواء الناس فلعوقب عليه مـن ربه.. وهذا لم يكن، فالحكم والسياسة من صميم الدعوة الإسلامية لا انفكاك بينهما بدليل قولـه تعالى: ﴿ فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ۖ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَـٰبٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ﴾ (الشورى:١٥).

أما عدم وجود بعض مظاهر الدولة في التجربة الأولى من تعيـين للقـضاة والـولاة وتدوين الدواوين وغيرها.. فيجاب عليه بأن التوسع في الأعمال الإدارية لإدارة شؤون الناس والدول إنما يفرضه احتياجات الدولة واتساع رقعتها وواقعها الخاص بها، فأن تكون دولةً بـلا جيش كما في بعض دول عالمنا المعاصر، لا ينفي عنها صفة أنها دولة، ولا يبعد عن حاكمها صفة الملك أو الرئاسة، مع أن الجيش من أهم صفات الدولة في عالمنا المعاصر وفي الدولـة قديماً وعبر التاريخ.. فانتفاء صورة أو أكثر وجانباً أو أكثر من الجوانب الإدارية لبلد مـا لا

ينفي عنه صفة الدولة.. خصوصاً وأن التجربة الإسلامية النبوية الأولى كانت تجربةً ناشئةً وكانت تجربةً ذاتيةً، ليست مستقاةً من الآخر الرومي أو الفارسي وغيره.. فكان التوسع في الجوانب الإدارية يتزامن مع نمو هذه الدولة ووفق احتياجاتها الخاصة، فهذه شبهةً لا تنفي أصل التسمية، فكان النبي محمد صلى الله عليه وسلم نبياً رسولاً داعياً إلى الله مطبقاً شرع الله حاكماً به بين الخلائق، لا تشوبه بذلك شائبة، بل (إن **تحكيم الشريعة أمر لا يختر فيه الناس ولا يستفتون** لأن الله يقول: "وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم" (الأحزاب،٣٦) والتخيير إنما يكون في أمر يملك الناس فيه الخيار، فإذا قال الله أنه لا خيار في هذا الأمر.. فكيف يكون التخيير؟)[٣٥٣]، وهذا ما لا يرضاه كثير من الحداثيين.

رابعا: القول بأن وظيفة النبي توضيح الكتاب وبيانه فقط، فلا تستقل السنة بالتشريع ولا يؤخذ منها إلا ما كان توضيحاً أو تفسيراً للكتاب الحكيم:

فـ (طبقاً لهذا الموقف **ليست السنة مصدراً للتشريع، وليست هي وحياً، بل تفسير وبيان لما أجمله الكتاب**، وحتى مع التسليم بحجية السنة فإنها لا تستقل بالتشريع، **ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئاً لا يتضمنه** على وجه الإجمال أو الإشارة)[٣٥٤]، مناقضاً لعمل الشافعي بالتسوية (بين القرآن والسنة من حيث استقلال السنة بالتشريع)[٣٥٥]، مستدلين بأن (القرآن هو أصل الدين القويم وأن السنة لم تكن إلا مبينةً له، ولا بد أن يكون البيان صحيحاً واضحاً لا شبهة فيه)[٣٥٦]، وبناء عليه (كان **تعليم السنة يقترن بتفسير القرآن**)[٣٥٧] **لم تكن مقصودةً بذاتها**، ولم تكن موضعاً لطلاب العلم والفهم والشرح، بل كان تعليمها لغرض فهم القرآن الكريم وبيانه، فهذه هي وظيفتها وليس التشريع، فكان معيار قبولها أن تعرض على القرآن فلا يؤخذ منها إلا ما كان موضوعه متضمناً في القرآن.

والقول بأن وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم بيان القرآن وتوضيحه، فهذا لا خلاف فيه، ولكن الذي يريده الحداثيون قصر وظيفة السنة على بيان ما في القرآن الكريم شرحا وتفسيرا فقط، وعدم استقلال السنة بالتشريع، وهذا لا يسلم لهم، فالسنة النبوية شارحة

---

353 قطب، محمد: العلمانيون والإسلام، صـ٦٢، مرجع سابق.
354 أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، صـ١١٩، مرجع سابق.
355 نفس السابق، صـ١٥٧.
356 أبو رية: أضواء على السنة، صـ٣٦، مرجع سابق.
357 أدونيس: الثابت والمتحول الأصل، صـ١٤٢، مرجع سابق.

وموضحة ومبينة لما في القرآن، وهي مستقلة بالتشريع تطبيقاً لما في القرآن لقوله تعـالى: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا ﴿٨٠﴾ ﴾(النساء:٨٠) فـ (لا شك أن اعتبار السنة حجةً في الدين ودليلاً من أدلة الأحكام وقع تثبيته بواسطة أدلة.. أولها أن الرسول مبلـغ عن الله مراده فيبين ما أراد القرآن أحياناً بالقول وحده، وأحياناً بالفعل وحده، وأحياناً بهما معاً، فوجب العمل بهذا الدليل المدعم بآيات من الكتاب)[358]، والأدلة على استقلال السنة بالتـشريع كثيرة بالكتاب وبالسنة وبالعقل أيضاً، فإن المكاف بإيصال الرسالة للناس، بوحي الله فقد تكفل الله بتقويم سلوكه وتهذيب أفعاله بما يتلاءم مع هذه الرسالة ﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴾(طه:٣٩) فتكـون حياته بفعله وسلوكه وقوله متوافقةً مع الرسالة لا تناقضها ولا تخالفها بحال، فموافقـة سـلوك الداعي مع ما يدعو إليه علامة صدقه، فكيف يأتي الرسول بفعل أو قول يخالف أو لا يوافـق القرآن؟ فإن وجد شئ من ذلك يكون دليل عدم الصدق أو الافتراء، فلما انتفى الافتراء أو عدم الصدق، لزم أن يكون قول النبي وفعله كله موافق لرسالته ودعوته لا يخرج عنها، ولا يكون ذلك إلا إذا كان هذا السلوك والقول وحي مستمد من نفس مصدر الرسالة. ومن هنا لزم طاعة الرسول واتباع سنته، فيكون ما جاء به من الحكم والسياسة وغيرها.. من وحي الله وشـرعه لازم الاتباع.. وما ورد في مسألة حجية السنة وأنها الحكمة الواردة في آيات كتاب الله، يـرد هذه الشبهة.

خامساً: القول بأن وظيفة الرسول تبليغ ما يوحى إليه من القرآن فقط، وما يوجـب الاتباع هو ما أمر بالالتزام به صراحةً، والقضاء بين الناس لا يعد حكماً بالمعنى السياسي:

ذهب بعض الحداثيين ممن أنكر المكانة التشريعية للسنة، إلـى القـول بـأن وظيفـة الرسول فقط تبليغ الوحي (دون أن يبدل فيه حرفاً، وإلا "لقطعنا منه الوتين" (الحاقة،٤٦) رغـم ذلك فقد **جعل من قوله وعمله سنةً واعتبرت السنة قرآناً بعد القرآن**، بل وجد بين الأصوليين لاحقاً من يجيز نسخ القرآن بالسنة مما يجعلها –وهي التي يفترض أن تكون تابعةً له- حاكمةً عليه)[359]، فهذا مما يخالف أساس وضع السنة ووظيفة النبي صلى الله عليه وسلم ابتداء وهـي تبليغ القرآن الكريم.

---

[358] حمزة: الحديث النبوي ومكانته، صـ٢٨٣، مرجع سابق.
[359] طرابيشي: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، صـ١٦٧-١٦٨، مرجع سابق.

أما من جهة أخرى، فقد نظر آخرون إلى وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم ودوره، فرأى أن كل أفعاله وأقواله وحياته من قبيل الخصوصية التي لا ينبغي تعميمها على البشر، فكل أفعاله تقاس على الوصال في الصوم الذي كان جائزاً بحقه خصوصيةً له حراماً بحق سائر البشر، فلا تعد السنة واجبة الاتباع إلا بما أمر النبي صلى الله عليه وسلم التزامه صراحةً، فهذا وحده يخرج من دائرة الخصوصية، فـ (الخصوصية على كل الأحوال ماثلة دائماً وتطوق شخصية الرسول وتحيط به إحاطة السوار بالمعصم لأنه هو وحده الرسول، وأنه ليس إلا رسولاً، **فكل شئ يصدر عنه ينبثق عن هذه الخصوصية ولا يلزم الناس** ما لم يدعو الناس صراحةً وعلى وجه التعيين إلى الالتزام به)[٣٦٠]، مثل الأمر باتباعه في كيفية الصلاة والحج والعبادات...

أما الآيات التي تأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالحكم بين الناس، فقد حملها هؤلاء بمعنى القضاء بينهم بما أنزل الله في كتابه لا أن تكون السنة تشريعاً يحكم به[٣٦١]، والأحاديث الواردة في ذلك مثل ما روي من إرسال النبي معاذ بن جبل إلى اليمن معلماً فسأله: "بم تحكم؟" قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: بسنة رسول الله.."[٣٦٢] فالحكم هنا بمعنى القضاء وليس بالمعنى السياسي، وقوله: (بسنة رسول الله) يعني (أن **مصطلح "سنة النبي" لا يعني أن سنة النبي وحي بقدر ما يعني أن ما كان يقضي به الرسول هو "السنة" والعادة المتبعة** المقبولة)[٣٦٣] أي أن سنة الرسول نفسها هي ما يسلكه الرسول من العادة المتبعة المعهودة لدى العرب في القضاء بين الناس، لا أن الرسول مشرع بذاته، ولا يعني أن سنته تشريع للأمة صلى الله عليه وسلم.

والقول بأن وظيفة الرسول تبليغ القرآن فقط، أرادوا به إفراد وظيفة النبي بتبليغ آي القرآن ونصوصه فقط، وترك الباب مفتوحاً بلا أية ضوابط ليفهموا هذه الآيات والنصوص الربانية دون توضيح أو رسم منهج لها من قبل النبي من خلال سنته وتطبيقه صلى الله عليه وسلم للقرآن وأحكام الشريعة، وهذا ما لا يسلم لهم، فحياة النبي صلى الله عليه وسلم هي التطبيق العملي لما جاء في القرآن ولشريعة الإسلام من دخول الخلاء إلى سياسة أمور الناس

---

360 البنا: نحو فقه جديد، ٢٠٦/٢، مرجع سابق.
361 انظر البنا: الإسلام دين وأمة، ص٢٧، مرجع سابق.
362 حديث فيه ضعف ولكنه يرتقي للحسن لغيره أخرجه الترمذي: السنن، كتاب الأحكام/ باب ما جاء في القاضي كيف يقضي٦١٦/٣ ح١٣٢٧، وأبي داوود: السنن، كتاب الأقضية/ باب اجتهاد الرأي في القضاء ٣٢٨/٢ ح٣٥٩٢، مصادر سابقة.
363 أبو زيد: الإمام الشافعي، ص٥٣-٥٤، مرجع سابق.

وتنظيم علاقات الدولة. والخصوصية التي يتم الحديث عنها، ليست في شـئ إلا بمـا يتعلـق بأمور الغيب التي اختص بها النبي صلى الله عليه وسلم وليس للبـشر اتباعـه فيهـا، وهـي موضحة بينة جلية في سنة الرسول وفي كتاب الله عز وجل.. أما حمل كامل أفعال الرسـول على الخصوصية، ففيه إخراج شخص النبي من دائـرة البـشر إلـى الـدائرة الملائكيـة أو الروحانية.. وهذا منافي لطبيعة الرسول ولنصوص القرآن الصريحه وللمحسوس ووضوحه.. فكلها تقضي بأن النبي صلى الله عليه وسلم بشر كسائر البشر إلا أنه يوحى إليه، فكل عمل له يتسم بصفة العموم وصالح لاقتداء سائر البشر به، إلا ما خرج عن ذلك بدليل لا باجتهـادات ظنية أوبتخرصات فكرية.

وكذا تفسيرهم للحكم بين الناس بسنة رسـول الله بأنـه بمعنـى القـضاء لا الحكـم والسياسة.. فهذا مما يحتاج إلى دليل، فالنص عام بالأمر بالحكم بين الناس ولم يقصره علـى القضاء بل جاء عاما ليشمل كامل شؤون الحكم وتنظيم شؤون الناس وتسيير حياتهم، ولـيس فقط القضاء في المنازعات.. ومن أراد قصر وظيفة الحكم على فض المنازعات الفردية عليه الإتيان بدليل، وإلا فلا حجة له.. ومن ناحية أخرى القضاء بين النـاس مـن أهـم مكونـات السياسة والسلطة، لأن القضاء يحتاج إلى سلطة تنفذ حكم القاضي وإلا كان الحكم ضرب مـن التخرصات لا تضر ولا تنفع ولكان القضاء لا يعيد حقاً ولا يحمي مظلوماً، فإذا قضى القاضي بقتل مجرم قصاصاً.. فهل سيكون لقضائه فائدةً إن لم يكن له سلطة تطبق حكمه؟ أمـا حمـل سنة النبي صلى الله عليه وسلم في ما شرعه من أحكام قضى بها بين العباد، وما أقامـه مـن الحدود وغيرها.. على المعنى اللغوي الصرف فلا يستقيم، لأن ذكر (سنة رسـول الله) فـي الحديث جاء بعد ذكر القرآن الكريم، فتحمل على معنى التشريع لا على معنى الطريـق، وإلا لكان ذكر القرآن الكريم ليس بمعنى ما فيه من تشريع، وإنما لمعنى آخر على المفسر للـسنة بأنها طريقة الحكم المعتادة أن يفسر لنا على ماذا يحمل ذكر القرآن في هذا المقام؟ فالظاهر ما يفرضه سياق الكلام أن (السنة) الواردة في الخبر هي ما قاله وفعله رسـول الله مـن أمـور الشرع، فيكون معنى السنة هنا التشريع لا الطريق، فيبطل استدلال صاحبنا بالخبر، ولا يـسلم له هذا الفهم.

سادسا: إخراج شخص الرسول من موضوع النبوة:

ذهب فريق من الحداثيين إلى القول بأن وظيفة الرسول –بموجـب المعنـى اللفظـي للكلمة- توصيل الرسالة من المرسِل إلى المرسل إليهم، فشخص النبي صلى الله عليه وسـلم

غير داخل في موضوع النبوة، فصفاته الذاتية الشخصية ليست مجالاً للاقتداء أو التأسي بهـا، فـ (أهم طرف في المعادلة الرباعية هي الرسالة، أي التكليف، والمرسل إليهم أي نحن البشر عباد الله في التاريخ. **شخص النبي إذن ليس أحد موضوعات النبوة ومعنى زائد في تعريفها،** النبي مجرد واسطة لإيصال الرسالة من المرسِل إلى المرسل إليهم وليس جزءاً مـن النبـوة بشخصه. طبعاً **هناك شروط النبوة إذا ما توافرت عند أي إنسان يكون هو النبـي**)[٣٦٤] فـ (الأنبياء هم مجرد وسائل لتبليغ الوحي **ليس لهم أي فضل بأشخاصهم على غيـرهم ولـيس بينهم تفاضل** إذ أن كل نبي يمثل مرحلة من مراحل تطور الوحي)[٣٦٥]، فالنبي بـشر كـسائر البشر ليس له أي ميزة إضافية وليس لقوله أي معنى إضافي، ليصار إلى نتيجـة مفادهـا (أن أغلب الحديث النبوي ليس مصدر تشريع لأن معظم **ما وصلنا عن طريقه لم ينفرد به النبـي صلى الله عليه وسلم عن غيره من الناس لكي يتخذ شرعةً ومنهاجاً** من بعده)[٣٦٦] وبناء عليه فإن الاقتداء بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم في أكله وشربه ومشيه ولبـسه وعلاقتـه مـع أزواجه وعلاقته مع أصحابه وإدارة شؤون الحياة وغيرها.. ليس من الإسـلام بـشئ فهـو شخص كأي شخص آخر.

ولكن هذا القول مردود لما ذكر آنفاً من كون حياة النبي صلى الله عليه وسـلم هـي التطبيق العملي للإسلام وللقرآن، وكذا فإن الاقتداء بسلوك شخص النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو من صلب الدين، لأنه لا تمايز بين شخصية محمد الرسول وشخصية محمد الإنسان، بل الحياة الشخصية للنبي كانت جزءاً من الوحي، وموضـوعاً مـن موضـوعاته وتطبيقـاً لأحكامه.. فمثلاً زواج النبي من زينب بنت جحش، كان لتطبيق حكم شرعي أنزلـه الله فـي كتابه وأراد حمل الناس عليه، فكان الزواج –وهو من صميم الحيـاة الشخـصية للإنـسان- لتطبيق حكم شرعي، فلا انفكاك بين الرسالة وحياة النبي صلى الله عليه وسلم الشخصية.

والنبي صلى الله عليه وسلم له من المكانة والتميز عن سائر البشر ما يجعله يختلـف عن سواه، وهذا الاختلاف يتأتى من خلال اختصاصه بالوحي، واختيـار الله لـه لأداء هـذه المهمة، فهو من صنع الله وهيأه الله لذلك، فهو متمايز عن سائر البشر كما تتمايز الراحلة عن سائر الإبل..

---

364 حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ٢٣/٤، مرجع سابق.
365 نفس السابق، ١٩٩/٤.
366 أوزون: جناية البخاري، صـ١٦، مرجع سابق.

وكذا الأنبياء ليسوا على درجة واحدة، فمنهم أولو العزم، ومنهم من ليس كذلك، وقد ميز الله بين أنبيائه فقال تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِل لَّهُمْ ﴾ (الأحقاف: ٣٥)، وقال تعالى في حق آدم عليه السلام: ﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴾ (طه: ١١٥) وبناء عليه فإن شخص الرسول وصفاته أحد موضوعات السنة، والتأسي بها من قبيل المندوبات، فسنته كلها تشريع يحكم بها المسلم شؤون حياته كلها، ومن اقتدى به فهو مأجور متبعا أمر الله عز وجل.

السنة القولية والسنة العملية، التواتر وخبر الآحاد:

انتقل الحداثيون في محاولاتهم لإنكار المكانة التشريعية للسنة إلى ميدان المتواتر[٣٦٧] وخبر الآحاد[٣٦٨]، فنظروا في كلام الأصوليين والخلاف حول خبر الآحاد في إفادته للعلم القطعي أو العلم الظني، وفي دلالته على الأحكام وعلى الاعتقاد.. فذهبوا بدايةً إلى رفض خبر الآحاد بدعوى أنه لا يفيد العلم، وإنما يفيد في حال صحته الظن فقط، وهو لا يعمل به في الاعتقاد، ولا تثبت به الأصول فـ (النظرية الأصولية الكلاسيكية التي تثبت السنة بوصفها الأصل الثاني للتشريع بدأت تفقد الكثير من تماسكها في الفكر الإسلامي المعاصر، وأبرز وجه لهذا التصدع مواقف الدارسين المحدثين من أخبار الآحاد)[٣٦٩] فخبر الآحاد عندهم لا يعد ديناً، ولا يثبت الدين به، وهو مما لا يجب تعلمه، والجهل به لا يضر..وإذا استدل المخالفون لهم بأخبار رسل رسول الله -وكانوا آحاداً- إلى القبائل والملوك لتبليغ رسالة ما، قالوا بأن (**العمل بخبر الواحد مقتصراً على عصر الرسول**، فالرسول اختبر بنفسه علمهم وأخلاقهم وسبر أغوارهم.. تثبت محمد من أمانة رسله وصدقهم)[٣٧٠].

وإذا كان خبر الآحاد يعرف بأنه (كل خبر فقد أحد شروط التواتر) فإن الحداثي يذهب ليوسع شروط التواتر ليجعلها متعلقة بالنقد الداخلي للأخبار (**فالتواتر يتضمن يقينه الداخلي دون الحاجة إلى صدق خارجي** خاصةً لو كان عن طريق هدم قوانين الطبيعة أو مناقضة

---

[367] والمتواتر عند أهل الحديث هو ما رواه الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى منتهاه من غير شذوذ أو علة.

[368] وهو عند أهل الحديث ما فقد أحد شروط التواتر.

[369] حمزة: الحديث النبوي، صـ٣٠٩-٣١٠، مرجع سابق.

[370] صدقي، توفيق: مجلة المنار، ٧٧٢/١١، نقلاً عن السابق، صـ٣١٤.

أوائل العقول أو اضطراب في المعارف الحسية عن طريق المعجزات)[٣٧١]، لتكـون شـروط التواتر أربعة هي (التطابق مع شهادة الحس، والعقل والوجـدان، وامتنـاع التواطـؤ علـى الكذب)[٣٧٢]، فهو بهذه الشروط أضاف إلى حد التواتر عند المحدثين، ثلاثة شروط أخرى هـي مطابقة الخبر المنقول مع الحس والعقل والوجدان. فإذا كان الحس معروف وهو مـا يـشاهد ويدرك، فإن العقل مضطرب المفهوم لعدم انضباط تعريف له وعدم وجود عقل جمعي يحتكم إليه ليكون مرجعاً، والوجدان هائم المعنى، غائب عن الوضوح، فأي وجـدان يريـد؟ وهـذه الشروط إنما وضعت ليصار إلى نتيجة مؤداها أن لا وجود للمتواتر نهائياً، وفي حال وجـوده –وإن بصعوبة- فهو ليس إلا السنة العملية المتمثلة بالعبادات من صلاة وزكاة وصوم وحج، وما سوى ذلك أخبار آحاد لا تفيد علماً، ولا تلزم اتباعاً، **فالسنة (في حاجة إلى نقل متـواتر نظراً لأنها انتقلت بمرحلة شفاهية** على مدى مائتي عام قبل تدوينها...والتواتر وحـده يفيـد اليقين)[٣٧٣]، (فالعمدة في الدين هو القرآن **وسنن الرسول المتواترة وهي السنن العملية** كصفة الصلاة والمناسك مثلاً.. وما عدا ذلك من أحاديث الآحاد التي هي غير قطعية الدلالـة فهـي محل اجتهاد)[٣٧٤].. ولم يقبل الحداثيون –أو بعضهم- السنة العملية[٣٧٥]، إلا لأنهم أدركوا فيهـا إكمال الدين وعدم تحققه إلا بها، ولأن (النبي هو أول من صلى الصلاة التي نراهـا وفـصل أوقاتها وعدد ركعاتها، وهو أول من حدد نسبة الزكاة ٢,٥% للفقراء!!.. ولـذلك قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ٥٦ ﴾ النور: ٥٦ وهو ما يدل على أن **هذين القولين فقط هما ما يؤخذان عنه وقد حصلنا عليهما من طريق السنة الفعلية المتواترة وليس السنة القولية**)[٣٧٦]، فالحداثي هنا قصر الأخذ من السنة في المواضع التي ذكرها القرآن ونبـه عليها من السنة العملية فقط التي لا سبيل لمعرفتها إلا بالسنة، خلافا لعلماء الإسلام.

---

[371] حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ٣٦٩/١، مرجع سابق.
[372] نفس السابق.
[373] نفس السابق، (٢٥١/٤).
[374] أبو رية: أضواء على السنة، ص ٣٩٥، مرجع سابق.
[375] وإن قاموا بتأويل السنة العملية نفسها بالقول بأن العبادات ليست مقصودةً بذاتها، وإنما هي وسيلة لتحقيق غايات، فمثلاً الصوم شرع وسيلةً لتحقيق شعور الصائم بالفقراء المحتاجين وبالجياع المحرومين، وقد تتحقـق هذه الغايات بوسائل أخرى غير الصيام من خلال مواقف اجتماعية معينة...ليصل إلى نتيجـة أن العبـادات نفسها غير مقدسة بذاتها، فمتى تحقق المعنى المراد منها كانت العبادة متحققة وإن خالفت صورتها الـصورة التي شرعت عليها...انظر: حنفي: من العقيدة إلى الثورة، (٤٩/٤-٥١)، مرجع سابق.
[376] أوزون: جناية البخاري، ص ١٦، مرجع سابق.

ومن هنا فإن منهج هذا الفريق من الحداثيين، بقبول المتواتر فقط مع توسيع شـروط التواتر، ليصار إلى قبول السنة العملية من العبادات العملية فقط، ثم يأتي في مرحلـة لاحقـة ليقرأ العبادات نفسها على أنها وسائل لتحقيق المعاني في نفس المؤمن، فهي غيـر مقـصودة بهيآتها التي مارسها الرسول صلى الله عليه وسلم.. ليصل إلى إقصاء السنة كليةً عن التشريع أو عن التأثير في حياة الناس لقلة المتواتر ولأن أخبار الآحاد هي الأعم الأغلب مـن الـسنة النبوية.

وحتى مع قبوله للعبادات بهيئاتها وصورها التي هي عليها، فـإن مقـصد الحـداثي ومبتغاه، هو حصر الإسلام بهذه العبادات، وإبعاده عن ساحة العمل، وعن السياسة وإدارة حياة الناس ودولها –أي يريد (الإسلام الأمريكي) على حد تعبير أحد رؤساء أمريكا- الذي يمثـل صورة علمنة المجتمع والإنسان المسلم ليكون الدين حريةً فكريةً شخصيةً، يمـارس الإنـسان طقوسه بينه وبين نفسه، بينما يعيش واقع حياته وفق قيم المجتمع الذي يعـيش فيـه، ملتزمـاً بأنظمته مهما كانت مخالفةً للمعتقد الذي يحمله، بل يتعايش مع هذه الأنظمة مؤيداً لها ممارساً حياته وفقها لا يخرج عنها.

فإذا قيل: هذا الكلام غير دقيق لأن هذا الفريق من الحداثيين لا يرفض القرآن مـثلاً، بدليل قبوله من السنة العملية ما أشار إليه القرآن.. قيل له: هذا اعتراض صحيح مـن حيـث الظاهر، إلا أنه لا يفند ما قيل سابقاً ذلك لأن الحداثي، إذا لم يستطع رفض نص، أو لم يجرؤ على البوح برفض نص مثل القرآن ابتداء قَبِله ظاهراً مضطراً.. لأنه سيشهر سـيف التأويـل الهرمينيوطيقي والتفكيك والبنيوية...ليقرأ هذا النص وفق هذه الآليات ليبعده عن ظاهره إلـى معنى آخر يتفق مع فكر هذا الحداثي ومعتقده، ليصير إلى رفضه مـضموناً، مـا دام الـنص القرآني –من وجهة نظره- نص إبداعي، فهو حمال أوجه، وهو من الاتساع بحيث يحتمل أي معنى مهما كان بعيداً.

ومن هنا فإن إنكار المكانة التشريعية للسنة، من الميادين التي اقتحمها الحداثي، ففيهـا إقصاء للسنة عن حياة الناس وعن واقعهم، ورفض لتطبيقها بصفتها مشرع للناس في حيـاتهم الخاصة وفي شؤونهم العامة وإدارة الدول وتنظيم علاقاتها ووضع سياساتها.. وهـو ميـدان استلزم منه جهداً كبيراً، واطلاعاً واسعاً على التراث، وقراءةً نفعيةً مؤدلجةً له، لذا كان القلـة منهم من ساهم في هذا الميدان بسهم يذكر، ولكن هذه السهام كانت ضعيفةً يعوزهـا التـسديد العلمي، والقراءة الحيادية للمواضيع، التي يبتغي منها صاحبها اكتساب علم، لا تحقيق غاية في

نفسه أو غرض في وجدانه، فكان إنكار المكانة التشريعية للسنة ميدان من الميادين التي يتقلب بينها الحداثي محاولا إقصاء السنة عن التأثير لعله يجد في أحدها بغيته ويحقق مـن خلالهـا مأربه.

المبحث الثالث:

إنكار الثبوت التاريخي للسنة:

يذهب العديد من الحداثيين إلى إنكار السنة عموماً، وذلك بالقول بأنها ادعاءات نسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فالنبي لم يقلها ابتداء وإنما نسبها إليه مـن جـاء بعـده مـن الصحابة أو التابعين ومن بعدهم حتى جمعت في مصنفات سميت كتب الـسنة أو الأخبـار أو الحديث أو السيرة.. ثم نسبت إلى النبي، ثم أهيل عليها التقديس بتأصيل الشافعي لها لتـصبح من الأسس التي يقوم عليها النموذج الإسلامي وحضارته.

ولعل البعض يستغرب وجود من ينكر كل هذا الموروث من السنة، التي بـذل فيهـا الكثير من جهود العلماء، وقامت عليه صنوف عديدة من العلوم[٣٧٧] التي أخذ يطلبها الجم الغفير من طلبة العلم وصل تعداده بالألوف في العصر الواحد.. ولكن هذا الاستغراب لا ينفي حقيقة وجود هذه الفئة من المنكرين لوجود هذه السنة ابتداء، وإن كانت مسألة السنة ووجودها فـي القضايا المتحققة تاريخياً، الواضحة واقعياً، إلا أنه وجد من ينكر وجودهـا، ولعـل رد هـذا الاعتراض (الإنكار) يبدو سهلاً للوهلة الأولى، ولكـن مـن أصـعب الـصعوبات توضـيح الواضحات، وإثبات البديهيات.

واستند منكرو السنة القائلون بعدم ثبوتها تاريخياً إلى جملة من الأمور، لعل أبرزهـا أمران:أولاهما: تضخيم حركة الوضع في الحديث، وثانيهما: تأخر تدوين السنة إلى مـا بعـد المائة الأولى من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، مما أفقدها قيمتها الثبوتية فـ(لا نعتمد على ما أكمل به الإسلام فيما بعد من سيرة وتاريخ وطبقات وحديث، لأن القاعدة أن **كـل مـا دون بعد مائة سنة من الحدث فاقد لثقة المؤرخ**)[٣٧٨]، حيث بقيت السنة خلال تلك المـدة وبعـدها تعاني من إشكاليات كثيرة –من وجهة نظر الحداثيين- أفقدت الثقة بها، ويمكن إجمال أقـوالهم ومناقشتها على النحو التالي:

---

[377] مثل علم الإسناد والجرح والتعديل، وعلوم الرواية وأنواعها وعلوم مصطلح الحديث، وعلوم الدراية وفقه الحديث وفهمه...

[378] جعيط: السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، صـ٩٤، مرجع سابق.

النقل الشفاهي والرواية بالمعنى:

يستند الحداثي فيما يستند إليه لإنكار الثبوت التاريخي للسنة، بأنها بقيت طوال مائة عام تقريباً من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم تتناقل شفاهاً و(**النصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهي** –ولو لفترة محدودة كالأحاديث النبوية- فإنها تطرح إشكاليةً أكثر تعقيداً من جانبي المنطوق والمفهوم معاً، إذ **يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطوق**، ويصبح تحديده أمراً اجتهادياً خاضعاً بدوره لجدلية الكشف والإخفاء)[٣٧٩]. فإذا تم تناقل الحديث النبوي خلال ما يزيد عن قرن من الزمان شفاهةً دون تدوين، ورافق ذلك عدم التزام الناقلين بالرواية حرفياً كما سمعوا بل كانوا يروون الحديث وفق أفهامهم، وما رسخ في نفوسهم من معاني.. فإن الثقة بما يروونه تقل أكثر وتصبح قيمة المنقول تكاد تتلاشى فـ (**النقل الشفاهي فيه بالطبع تحريف مستمر، ولهذا فإنه لا يعتد في العلوم المتكونة إلا بالنقل المكتوب**، وليس لدى المؤرخين داع صريح لكي يسلكوا على نحو آخر غير هذا المسلك)[٣٨٠].

ويذهب فريق من الحداثيين إلى القول بندرة بل بامتناع وجود حديث واحد مروي باللفظ لا بالمعنى، سواء ما حكم عليه المحدثون بالصحة أو بغيره فـ (إنه **لا يكاد يوجد في كتب الحديث** كلها مما سموه صحيحاً، أو ما جعلوه حسناً، **حديث قد جاء على حقيقة لفظه ومحكم تركيبه**، كما نطق الرسول به، و.. الصحيح منه.. إن هو إلا معان من فهم بعض الرواة، وقد وجد بعض ألفاظ مفردة بقيت على حقيقتها في بعض الأحاديث القصيرة وذلك في القلة والندرة.. ومن أجل ذلك **جاءت الأحاديث وليس عليها من ضياء بلاغته صلوات الله عليه إلا نور خافت أو شعاع ضئيل**)[٣٨١]. فإن (نصوص الأحاديث لم تدون إلا متأخرة، وخضعت من ثم لآليات التناقل الشفاهي، الأمر الذي يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث أنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي، وإن كانت الأحاديث ذاتها.. نصوصاً تفسيرية لنوع من الوحي مغاير.. فإن **الأحاديث التي بين أيدينا تكون في حقيقتها تفسيراً للتفسير**)[٣٨٢] فتفقد أية قيمة فمسألة ثبوتها ابتداء مرفوضة ولم ينته النزاع فيه بعد، فإذا أضيف إلى ذلك (أن

---

[379] أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص٨٩، مرجع سابق.

[380] أنجلاواوسينوبولس (١٩٧٧م): المدخل إلى الدراسات التاريخية، ص١٤٠، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات- الكويت، ط٣.

[381] أبو رية: أضواء على السنة، ص٢٠، مرجع سابق.

[382] أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص١٠٠، مرجع سابق.

الاهتمام بالحديث لم يكن موجوداً في القرن الأول)[٣٨٣]، تأكد عدم ثبوت السنة عنـد الحـداثي، وأنها أشبه بأساطير وأقوال نسبت إلى -محمد صلى الله عليه وسلم- لإضفاء الشرعية عليهـا وتأبيدها.

واستنادهم إلى مسألة النقل الشفاهي للسنة طوال مائة عام من وفاة الرسول صـلى الله عليه وسلم مما ينفي الثبوت التاريخي للسنة.. لا يستقيم، وذلك لأن التناقل الشفاهي أحد وسائل تناقل العلم، وأحد وسائل التعلم والتعليم، فلهذه الوسيلة ميزاتها العديدة التي منها توصيل العلـم مع إيصال الفهم المراد من الكلام، والمتعلم بهذه الطريقة يعيش أجواء العلم وظروف الروايـة فتكون أدعى للحفظ، وأقدر على الإدراك، كما ويوفر هذا الأسلوب جو العلم والحـوار بـين المتلقي والمدرس، فيتم الوقوف على المبهمات وكذا السؤال عن غيـر الواضـحات، ويـسلم المتعلم من الوقوع في إشكاليات التصحيف وأخطاء النساخ..إلخ. كما أنه يستدرك عليها أيضاً سلبيات لعل أهمها التعرض لآفة النسيان وخطره.

ولكن الحداثيون يصورون مسألة الكتابة وتدوين العلم، وكأنها الطريق الأوحد لحفـظ العلم وتناقله.. بالرغم من أن التدوين بذاته لا يسلم من العديد من السلبيات التي يمكن الاستناد إليها للطعن بالسنة وللقول بعدم ثبوتها، وذلك بطرح عدد من الأمور؛ منهـا: إن مـن يـضع الحديث في المروي شفاهاً لا يعجز عن وضعه كتابةً أو إدخاله في كتاب، ولذا وضـع نقـاد الحديث شروطاً لحفظ الكتاب وضمان سلامته من العبث حتى يتم الوثوق به، كما ناقشوا مسألة أيهم يقدم الرواية من الكتاب أم من الحفظ؟ وكثيراً من نقاد الحديث يفـضلون التحـديث مـن الحفظ على القراءة من الكتاب، لأن إشكاليات التدوين والقراءة.. في بعـض الأحيـان تفـوق الإشكاليات التي ترد على الحفظ[٣٨٤].

ومنها: أن اللغة العربية، في الجاهلية وعهد الإسلام الأول وحتى العهد الأموي لم تكن منقوطة الحروف، ولا مشكلةً بالحركات، مما يعني إمكان التصحيف في ألفاظ الحديث بحيـث يقرأ اللفظ المكتوب خلاف ما لُفظ به شفاها، بينما في النقل الشفاهي تنتفي هذه الإشكالية، لـذا كان اعتماد العرب لطلاب العلم على التتلمذ على يد أستاذ يسمع منه ويعلمه، وكان تناقل القرآن

---

[383] جعيط: تاريخ الدعوة المحمدية في مكة، صـ٣٧، مرجع سابق.
[384] مثل الإدخال في الصحيفة ما ليس من حديث الشيخ، تعرض الكتاب للتلف كليـاً أو جزئيـاً كالأرضـة والعفونة والقوارض، ووقوع الشيخ في التصحيف في الكتاب.. وغيرها الكثير مما هو مثبـوت فـي كتـب مصطلح الحديث.

الكريم –وما زال حتى عصرنا هذا- يتم بتناقل المكتوب في السطور مع السماع والتلقي من الأستاذ (الشيخ) مباشرةً، لأن اللغة العربية من الاتساع ما يجعل معنى الكلمة الواحدة يختلف باختلاف الحركات أو باختلاف السياق أو باختلاف نبرة الصوت، فكلمة (قَقَست) يختلف معناها في جملة (قَقَست البيضة) بمعنى انكسرت عن قول (قَقَست قلوبهم) أو قولك (طليت البيضة بالجير فَقَست البيضة) بمعنى اشتدت.. فالسياق ونبرة الصوت تغيران من المعنى في بعض الكلمات وبعض الأحوال، فيكون التناقل الشفاهي أثبت علماً من التناقل الكتابي.. ومن هنا كانت (الوجادة) عند علماء الحديث، من أقل مستويات التلقي وأدناها، بينما كان التحديث من أعلاها وأقواها.

وأيضاً فإن مناهج التدريس والتعليم اليوم، تعتمد أسلوب التناقل الشفاهي للعلم، وتقدمه على الدراسة بالانتساب، والتواصل المباشر مقدم على التراسل عن بعد، لما في التناقل المباشر من ميزة على التداول للعلم من خلال الكتاب أو الاتصال عن بعد.. وما ذلك إلا لأن التناقل الشفاهي المباشر فيه من الفوائد العلمية وصناعة شخصية الطالب العلمية ما ليس موجوداً في غيره من الأساليب التعليمية، فنقل الحديث شفاهاً مما يميز هذا العلم ولا يعيبه، مع عدم إغفال المنهج العلمي الذي وضعه نقاد الحديث في قبول الروايات ورفضها، ومعلوم أن القراءة والتعلم من الكتاب وحده يوقع صاحبه في إشكاليات وأخطاء علمية ومنهجية لا تصلح منفردة لتكوين الشخصية العلمية.

أما مسألة الرواية بالمعنى، فهي من المسائل التي ركز عليها الحداثيون كثيراً، للتقليل من شأن الحديث النبوي، وإنكار ثبوته، ليصفوا ما وصل إلينا من روايات حديثية بأنها تفسير للتفسير.. ولكن يمكن القول أن الرواية بالمعنى، إنما وضعت عند رواة الحديث من باب الاحتياط، والأمانة في أداء العلم، وعدم الجزم بما يروونه، تماماً مثل ما هو مقر عند أهل العلم اليوم، بأن من صفات البحث العلمي عدم الجزم بما وصل إليه الباحث من نتائج، مهما كان متأكداً من دقتها، لذا يكثر في البحوث قولهم لعل، وقد، وربما، وغيرها من العبارات غير الجازمة.. ورواة الحديث ونقاده، هم أهل علم ونقلة علم، لذا فإنهم وضعوا قاعدة الرواية بالمعنى، لعدم الجزم بدقة نقلهم للرواية، سواء نقلت حفظاً شفاهاً، أم نقلت كتابةً قراءةً، فقد يقع الخطأ هنا أو هناك على حد سواء.

منهج علماء الحديث النقدي عالج مسألة الرواية بالمعنى فكانت الرواية –لاتساع طالبي الحديث النبوي وكثرة رواته- لا يقتصر وجود الحديث عند راو واحد بل تعدد رواته، فقام

نقاد الحديث بجمع الرواية الواحدة من مختلف الرواة، ثم إجراء مقارنات روايـات الحـديث الواحد مع بعضها، وتمييزها ونقدها، مبينين موضع الاتفاق بينهم وموضع الاختلاف، فيثبتـوا الرواية باللفظ ويشيروا إلى ما ترجح لديهم بأنه رواية بالمعنى، ومن خلال هذه العملية النقدية ظهرت بعض أنواع علوم الحديث مثل: المصحف، المدرج، المضطرب، الـشاذ، المعلـل.. وغيرها من علوم الحديث المبنية على الرواية بالمعنى، أو التي تعد الروايـة بـالمعنى أحـد أسباب ظهورها.. فميز نقاد الحديث بين الروايات المروية بالمعنى عن تلك المروية لفظاً مـن خلال جمع طرق الحديث وبيان موضع الموافقة وتمييزه عن موضع المخالفة، بل نص علماء الحديث على أهمية جمع طرق الحديث والوقوف عليها(فقال يحيى بن معين: لـو لـم نكتـب الحديث من ثلاثين وجها ما عقلناه.. وقال أحمد بن حنبل: الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه والحديث يفسر بعضه بعضا.. وقال علي بن المديني: الباب إذا لم تجمع طرقـه لـم يتبـين خطؤه.. وقد أنشد العلامة محمد بن محمد العلوي الحسيني قائلا:

قد قلت فالقول معروف بقائله ... وليس عالم أمر مثل جاهله

إذا أثر خبر تفرى الشكوك به ... ولم يبن لك فانظر طرق ناقله

لا تنظر السيف وانظر أثر مضربه ... ما جوهر السيف إلا كف حامله)[٣٨٥]

دلالة على تحريهم لروايات الحديث الواحد، فلا يقبلوا الحديث إلا إذا جمعوه من عدة مـصادر مختلفة ليقوموا بعمليات المقارنات النقدية، لاستخراج الإشكاليات التي قد توجد فـي الحـديث موضوع الباب تجنبا للآفات التي قد تنجم عن الرواية بالمعنى.

والرواية بالمعنى كانت الاستثناء، والأصل هو الرواية باللفظ، وذلك لأن السمة الغالبة العظمى من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ذات متون قصار، وكلمات محصورة معـدودة يسهل حفظها من السامع، مع سهولة العبارة ودقتها، فكانت عائشة رضي الله عنها تقـول:"إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحدث حديثاً لو عده العاد لأحصاه"[٣٨٦]، وفي روايـة أخـرى قالت:"ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسرد كسردكم هذا، ولكنه كان يتكلم بكلام يبينه،

---

[385] نقلا عن الخطيب، أحمد بن علي بن ثابت البغدادي (ت٤٦٣هـ): الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ٢١٢/٢، تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف- الرياض، ط١٤٠٣،١هـ.
[386] البخاري: الجامع الصحيح، كتاب المناقب/ باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، ٦٩١/٦، مصدر سابق.

فصل، يحفظه من جلس إليه"[٣٨٧]، فكانت الرواية باللفظ لقلة الكلام ودقته في الدلالة على المعنى، أسهل من الرواية بالمعنى، مع قصر النص الحديثي وشغف الصحابة لطلب العلم وحبهم لرسولهم صلى الله عليه وسلم والمحب يحفظ كل سكنة وكلمة لمحبوبه، وكان حال التابعين مع الصحابة كحال الصحابة مع رسول الله وهكذا إلى أن تم تدوين الحديث في مصنفات جامعة، فكانت الرواية بالمعنى –إن حدثت- تكون في مرحلة النقل الشفاهي التي انتهت بتدوين الحديث، أي تكون الرواية بالمعنى في القرن الهجري الأول –حسب رأي معظم الحداثيين- وهذا القرن مع ما قبله يعد أهله أهل العربية فصاحةً وبياناً، فإذا رووا بالمعنى لم يخرجوا عن أصل الخطاب فهم أهل اللغة والحجة فيها، مع قلة وقوع الرواية بالمعنى، فكانت جل الروايات باللفظ لما تقدم ولأسباب كثيرة جعلت حفظ حديث النبي صلى الله عليه وسلم أسهل من روايته بالمعنى.

أما القول بقلة الاهتمام بالحديث لدى القرن الأول، فهذا قول باطل،بل اهتمامهم العظيم بالحديث إنما هو ثابت واقعا ونقلا بموجب الروايات الكثيرة التي تمثل الواقع الاجتماعي المشخص لحال الصحابة رضوان الله عليهم، وما استدل به الحداثيون من روايات تناقض هذا الأصل هي روايات غير صريحة الدلالة على مرادهم وهي في الوقت ذاته لا تخلو من مقال أو وهن أو ضعف مما يبطل الاحتجاج بها على الوجه الذي أراده الحداثيون من حيث المفهوم ومن حيث الثبوت، فأهل القرن الأول اهتموا بالغ الأهمية بالحديث النبوي، بدليل نقلهم إلينا كل صغيرة وكبيرة، وشاردة وواردة، عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم وسكناته وروحاته وهيأته ولبسه وطعامه وشرابه، ومشيه وجهاده...فلم تنشأ شخصية تحت الأنوار، ولم تحظ شخصية بالتغطية الكاملة كما حظيت شخصية محمد صلى الله عليه وسلم...وهذا دليل على عظيم اهتمام الجيل والقرن الأول بحديث نبيهم ومرشدهم وقائدهم وحبيبهم محمد صلى الله عليه وسلم.

---

[387] الترمذي: السنن، كتاب المناقب/ باب في كلام النبي صلى الله عليه وسلم، ٦٠٠/٥، مصدر سابق.

القول بأن الحديث والسيرة أساطير من نسج الخيـال ونقـل لانطباعـات الرواة وليست من كلام النبي صلى الله عليه وسلم وفعله على الحقيقة:

ذهب فريق من الحداثيين لإنكار الثبوت التاريخي للسنة من خلال القول بأن الـسيرة النبوية نوع من (الخيال في نسجها لحياة متماسكة معقولة للنبي بالرغم مـن التناقـضات)[٣٨٨]، فنموذج الحياة الإسلامية والدولة الإسلامية الأولى ما هو إلا تخيلات إسلامية، فـ (في الواقع أن **نموذج المدينة الأكبر ما هو إلا من اختراع المتخيل الجماعي لأجيال متتالية من المؤمنين** الذين أسقطوا على الزمان والمكان التدشينين "للدولـة الإسـلامية" (٦٢٢-٦٣٢م) الحـضارة المتنمذجة والمثالية للسلطة العادلة والمقدسة والشرعية)[٣٨٩].

وهذا الموقف لا يذكر أصحابه دليلاً عليه لا عقلا ولا نقلا، فهو نوع من إلقاء الكـلام جزافاً –من وجهة النظر المنطقية الصرفة- بينما هو بمثابة قراءة إبداعية تفكيكية –من وجهة النظر الحداثية المعاصرة- وهي قراءة مقبولة وفق نماذجهم التي سيتم الوقوف عندها لاحقـاً، فـ (نحن نعلم أن هيغل كان يتحدث عن الكليانية الأخلاقية المرتبطـة بالاسـتذكار الحنينـي والاسترجاعي للمدينة الإغريقية وللجماعات المسيحية الأولى، **ونحن نجد معادلاً لهذه الفكـرة في تعلق المسلمين بمثال أخلاقي أعلى لا يمكن تجاوزه، هذا المثال الذي كان قد تجسد فـي شخصية النبي** صلى الله عليه وسلم وأصحابه أو صحابته. من المعلوم أن الأحاديث النبوية ما انفكت تتزايد وتنتشر طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وهي تعبـر عـن مجمـل القـيم الأخلاقية- الدينية المعظمة والمبجلة من قبل مختلف الفئات الاجتماعية في أوضاعها الحياتيـة المتنوعة، كما أنها مسقطة على النماذج المثالية المقدسة للسلف الصالح)[٣٩٠]، فالسيرة والحديث النبوي من نسج المخيال الجمعي للأمة لإيجاد نصوص تتطابق مع القيم المثالية ومع النمـوذج الخيالي المفترض، وهي غير موجودة على أرض الواقع، ولم تتحقق يوماً في الوجود.

فـ (**الحديث النبوي في نهاية الأمر تمثل لما استوعبه المحدثون فيما بعـد أو كمـا فهموه، ففيه جانب كبير من ذات الراوي وثقافته ووعيه**، فنقل التـاريخ لا يعكـس التـاريخ كوقائع وأحداث)[٣٩١]، فمؤدى هذا الكلام رفض الروايات، وقراءتها على أنها انعكاسـات لمـا

---

[388] جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، صـ١٥٢، مرجع سابق. وانظر صـ٢١٢-٢١٣.
[389] أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، صـ١٧٥، مرجع سابق.
[390] نفس السابق، صـ١٨٥.
[391] حمزة: الحديث النبوي ومكانته، صـ٢٤٤-٢٤٥، مرجع سابق.

يجول في نفس الراوي، ولما هو مستقر في خياله، ولا علاقة بين المـروي وبـين الحـدث المعاش.

ولكن قبول هذا الكلام، يستلزم قبول الكلام التالي: إن ما نقل إلينا من أحداث الحروب العالمية، بما يسمى الحرب العالمية الأولى، والثانية.. إنما هي انعكاسـات، ورسـم للمخيـال الشعبي الأوروبي المغرم بالصراعات والقتل على نموذج (رعاة البقر)، وما نقـل إلينـا مـن صور، ما هي إلا تمثيل وتجسيد لهذه الروايات، على شكل أفلام بطولية، يبتدئ الـسئ فيهـا بالعدوان، ويلحق خسائر فادحة في خصمه (الخير) البطل، حتى إذا كـاد أن يقـضى عليـه، استيقظ هذا البطل من ضعفه، وشحن قوته، وانقلب الأمر لصالحه، فهزم الشرير في اللحظات الأخيرة.. فالشرير هنا تمثل في ألمانيا النازية وبالدولة العثمانية الإرهابية، والبطل تمثل فـي بريطانيا وأميركا والحلفاء.. فهذه القراءة للحروب العالمية ينبغي أن توصـف بأنهـا قـراءة إبداعية، وإن كانت تضرب صفحاً عن كل الأحداث والمآسي والانتصارات والهـزائم وقتـل الأرواح التي فتكت بالإنسانية والحياة في هذه الحروب..وكذلك يمكن القـول عـن وصـول الإنسان إلى القمر بأنها أفلام سينمائية تعكس الخيال الأمريكي المتمثل بغزو الفضاء، فتجـسد بهذه الصور المتخيلة.. فرفض هذه القراءات، لكونها غير منطقية، ومخالفة لما اسـتقر عليـه الواقع العلمي، يستلزم رفض ادعاء أن الأحاديث النبوية والسيرة نسيج المخيال المجتمعـي.. فهذه كتلك إنكار للحقائق، وتجاوز عما هو ثابت تاريخياً، متحقق واقعياً، كمن ينكـر وجـود مرحلة جاهلية عربية قبل الإسلام، ووجود مرحلة جاهلية إنسانية في عالمنا المعاش.

تعارض الأحاديث النبوية ووجود اختلافات بين رواياتها:

ذهب بعض الحداثيين إلى إنكار الثبوت التاريخي للسنة، بدعوى تعارض الأحاديث مع بعضها، واختلاف الروايات فيما بينها، مما يعني أنها وضعت حسب الظروف الزمنية للرواة، مما اقتضى تغييرها عبر الزمان وكلما تغيرت الظروف، مما يفسد الاستدلال بها، فهي -فـي نظره- افتراءات، فعند دراسة محمد هيكل لحياة محمد صلى الله عليه وسلم ذهب للقول:(إنني لم آخذ بما سجلته كتب السيرة وكتب الحديث، ولم أنهج في التعبير عـن مختلـف الحـوادث بنهجها.. وأول هذه الأسباب ما بين هذه الكتب من خلاف في روايـة الكثيـر مـن الأمـور المنسوبة إلى النبي العربي منذ مولده إلى وفاته فقد لاحظ الذين درسوا هذه الكتب **أن ما روته من أنباء الخوارق والمعجزات ومن كثير غيرها من الأنباء كان يزيد وينقص دون مسوغ إلا اختلاف الأزمان التي وضعت هذه الكتب فيها، فقديمها أقل رواية للخوارق من متأخرها**، وما

ورد من الخوارق في الكتب القديمة أقل بعداً عـن مقتـضى العقـل ممـا ورد فـي كتـب المتأخرين)[٣٩٢]، وكذا الاختلاف في روايات أول ما أنزل من الوحي[٣٩٣]وغيرها من المواضـيع التي تعارضت فيها الروايات الحديثية، فحكموا برد الحديث جملة والقول بعـدم ثبوتـه وأنـه منحول من قبل الرواة وتم وضعه باختلاف الأزمان.

ومسألة اختلاف الروايات وتعارضها، أفرد له المحدثون باباً خاصاً من علوم الحديث، وألفوا فيه مؤلفات عدة بدأت منذ عهد مبكر، وأقدم ما وصل إلينا منهـا مـا كتبـه الـشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) حيث أفرد له –رحمه الله- باباً واسعاً في كتابه (الأم) لحل تعارض الآثـار، بلغ قرابة المجلد الكامل وهو مطبوع بهامش المجلد السابع من كتابه (الأم) وطبـع منفـصلا بعنوان اختلاف الحديث، وكتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الـدينوري (ت ٢٧٦هـ ـ) الذي تناول الأحاديث المتعارضة سواء مع بعضها أو مع العقل أو مع العلم الطبيعـي أو مـع ظاهر القرآن الكريم.. وتوالت المؤلفات في هذا الباب من علوم الحديث، فمن كتب في علـوم الحديث جملة أفرد لـ (معرفة مختلف الحديث) باباً خاصا[٣٩٤].

وقد تعامل أهل الحديث ونقاده مع هذه المسألة بحجمها، وعالجوا كـل حادثـة وفـق ظروفها وملابساتها.. ولكن بعض الحداثيين أرادوا من إثارة هذه القضية وتضخيمها إفقاد الثقة بالحديث النبوي عموماً، ورفضه ابتداء، ولكن الذي عليه علماء الإسلام أنه إذا وجد تعـارض بين الأحاديث نظروا في هذا التعارض، وميزوا بين ما هو تعارض حقيقي وبـين مـا لـيس بحقيقي، أي ميزوا بين الحالات التي يمكن الجمع فيها وما لا يمكن الجمع فيه، فنظـروا إلـى الروايات المتعارضة، فإذا كان أحدها مرجوح ولا يصح وفق مناهج علماء الحـديث أقـصوه وأخذوا بالرواية الثابتة الصحيحة، أما إذا كانت الروايتان –وفق مناهج أهل الحديث- ثابتتـان نظروا في التعارض، فإذا كان التعارض غير حقيقي لجأوا إلى الجمع، كأن تكون كل روايـة متعلقة بحادثة تختلف عن الأخرى، أي الحكم بتعدد الوقائع. وإذا كان التعارض ناشـئ عـن سوء فهم لإحدى الروايات صوبوه..وهكذا، أما إذا كان التعارض حقيقيـاً أي تعـذر الجمـع، لجأوا إلى ترجيح إحدى الروايات المدعمة بالأدلة النظرية والعقلية إسناداً ومتناً، كـأن يكـون

---

392 هيكل: حياة محمد، صـ٤٧-٤٨، مرجع سابق.

393 انظر: أوزون: جناية البخاري، صـ٣٣-٣٦، مرجع سابق.

394 مثل ابن الصلاح في كتابه علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح، حيـث أفـرد النـوع الـسادس والثلاثون للحديث عن معرفة مختلف الحديث، وممن أفرد مختلف الحديث بالكتابة الطحاوي حيث ألف كتـاب "مشكل الآثار" وهو كتاب كبير جداً في موضوعه، وغيرها من المؤلفات العديدة في هذا الباب من العلم إلـى يومنا هذا.

إحداها ناسخة والأخرى منسوخة، أو تكون إحداها روايةً بالمعنى والأخرى مرويةً باللفظ.. وهكذا، أما إذا تعذر الترجيح ردوا الحديث وحكموا عليه بالاضطراب، وإن لم يتوصل أحدهم لفهم سليم توقف بالحديث ولم يرده فلعل ما لم يقف عليه يهيأ لآخر معرفته وفهمه على وجهه، فمنهج علماء الإسلام أن إعمال النص مقدم على إبطاله أو رده ما لم يجدوا مسوغاً شرعياً مقبولاً أو معتمداً، وهذا فارق جوهري بين أسلوب تعاطي الحداثي مع النص النبوي، وبين أسلوب تعامل المحدث الإسلامي مع ذات النص.

ومسألة التعارض بين النصوص محتملة الوقوع في كل وقت، وفي أي زمن، فأحكام ومواد القوانين في زماننا وفي أعظم دول عصرنا تتعارض وتتناقض في أحايين كثيرة، مما استدعى وجود محاكم دستورية لتفسير القوانين، ولحل التعارض بين مواد القانون نفسه، أو بين مواد القانون وبين الدستور بالدولة الواحدة، فوجود هذا الاختلاف بين القوانين لا يستلزم القول برد القوانين جملةً، ما دام إمكان التوضيح قائماً، وحل التعارض ممكناً.. أما إذا تعذر حل التعارض يتم اللجوء إلى إعمال أحد النصوص وإيقاف الآخر، أو تجميد العمل بهما معاً لحين البت من جهة الاختصاص بالمسألة.

ولعل لقائل أن يقول: إن هذا جائز بالنسبة للقوانين التي هي من وضع البشر واحتمال الوقوع في الخطأ وارد بل كبير، ولكن السنة وحي، والوحي لا يمكن تناقضه أو تعارضه، فيستلزم قياسكم على القوانين أن تقولوا بأن السنة ليست وحياً، أو أن تقولوا بأنها وحي فيبطل قياسكم. وهذا الاعتراض له وجاهته، ولكن تم سياق هذا المثال للقول بأن التعارض يحتمل وقوعه، وأن وقوع التعارض لا يستلزم إلغاء أساس المسألة ابتداء، أو رد السنة أو القانون جملةً، وإخراجها من ساحة تنظيم حياة الناس.. والسنة النبوية وحي من الله متجسد في حياة البشر بتطبيق النبي صلى الله عليه وسلم لأحكام الوحي على البشر، وتناقله المعايشون له، واختلفت مداركهم ومشاهداتهم لهذا التطبيق في بعض الأحيان، فنقل أحدهم ما أدركه فكان إدراكه قاصراً، حيث شاهد المنسوخ ولم يسمع بالناسخ، أو نقل ما هو عمل مخصوص، ولم يدرك الحكم العام.. وهكذا، فاحتمال وقوع الخطأ البشري في تناقل الحديث النبوي ممكن، ولا ينكره أحد، ومن أجل ذلك نشأت علوم الحديث المختلفة، ولكن أن يطرأ بعض الإشكال مهما كثر، لا يسوغ القول برد أساس الأمر جملةً، فظهور الدول استلزمه ظهور مشاكل كبيرةً جداً، أنشئت المؤسسات لحلها ومعالجتها، استلزمت العديد من الجهود الجبارة والأموال الطائلة، ولكن هذا لم يسوغ لأحد الذهاب إلى رفض وجود الدول وأنظمتها.

التشكيك بمنهج نقد الحديث لدى المحدثين وعجزه عن تنقية الحديث من الشوائب والموضوعات:

اعتمد فريق من الحداثيين التشكيك بمنهج علماء الحديث ونقاده في تنقية ما اعترى رواية الحديث من إشكاليات وأخطاء لحقت بالحديث نفسه، واستندوا بهذا التشكيك على منهج وأدوات لتزييف الحقائق، والقراءة المغرضة لبعض المواضيع من جهة إما جهلاً وإما تزييفاً للحقائق عن تعمد وعلم مثل قول أحدهم أن أهل الحديث ونقاده (**اعتبروا الحديث الموضوع صنفاً من أصناف الحديث الضعيف التي لا يعمل بها إلا في الفضائل**)[٣٩٥]، فلا يوجد –بضوء اطلاع الباحث- من أهل الحديث ونقاده من قال بالعمل في الحديث الموضوع لا بالفضائل ولا بغيرها، فالموضوع لا يثبت شيئاً ولا ينبني عليه حكماً عند المحدثين.

أو بذكر بعض الاعتراضات وقراءة بعض المواقف وفق المناهج الغربية أو وفق الملاحظات التي يرونها موضوعية من جهة ثانية، ومن هذه الملاحظات القول بأن نقاد الحديث إنما اعتمدوا على النية الحسنة لدى الرواة لقبول رواياتهم دون تمحيص أو تدقيق لما يروونه، فـ (إنتاج النص المركب على هذا الحديث...لما **اعتُقد أنه أصل نبوي في حال توافر المقاصد والنوايا البريئة ذاتياً** ومثّل ومن ثم موضوعاً خصباً لاختراقات خصبة انطلقت من الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة)[٣٩٦]. فنقاد الحديث إنما اعتمدوا على ظاهر حال الراوي، وعلى حسن نيته في قبول رواياته، وإنما الأصل البحث عن الصدق الذاتي للمروي أو للنص الحديثي موضوع الرواية، وليس الأمر متعلقا بشخص الراوي كما يفعل المحدثون.

ومن الاعتراضات التي أوردوها على منهج المحدثين في النقد أنهم لم يتمكنوا من التخلص من جميع الأحاديث الموضوعة، بسبب أن هذه الموضوعات، كان عليها العمل عند الناس (ومع أن الفقهاء استخدموا عبر نشاطهم التفقيهي التنظيري طريقة الجرح والتعديل...واكتشفوا غيرها مع آخرين من **الجماع والباحثين** مجموعات ضخمة من الأحاديث الموضوعة (الكاذبة) إلا أنهم **لم يستطيعوا أن يفعلوا الكثير، حيث كانوا يلاحظون أن هذه الأحاديث ظلت قائمةً ومعمولاً بها من قبل جموع واسعة من المؤمنين، وذلك بفعل النقل الاجتماعي الذي حققته لديهم** عبر تراكم تاريخي وتراثي جديد، وكان من نتائج ذلك أن

---

[٣٩٥] البنا: نحو فقه جديد، ١٠٩/٢، مرجع سابق.
[٣٩٦] تيزيني: النص القرآني، ص (٧٠-٧١)، مرجع سابق.

تراكمت الترسانة الحديثية على نحو هائل)[397] وهذه المواقف كونت صورةً نمطيةً عن مناهج المحدثين لدى الغرب، فأثبتوها في موسوعاتهم وكأنها مسلمةً صحيحةً وقام الحداثي العربي بأخذها عنهم دون تمحيص أو مناقشة، فقد (جاء في دائرة المعارف الإسلامية تحت مادة (الحديث).. **مع أن المسلمين كانوا يلعنون واضعي الأحاديث ومن يذيعها بين الناس عن سوء قصد إلا أنه ثمة اعتبارات مخففة أخذ بها في بعض الأحوال، وبخاصة إذا كان الحديث الموضوع يتناول بعض العظات أو التعاليم الخُلقية**)[398] فكان دور الحداثي العربي المعاصر، أن يأخذ هذه الصورة المكونة في الغرب بمصادر استشراقية، ليكررها على أنها ثوابت معرفية وإن كانت حقيقةً هي قراءات مغرضة.

أما اعتماد مناهج المحدثين على النوايا الحسنة للرواة، وأخذهم بظاهر حال الراوي.. فهذا يرفضه واقع النقد الحديثي لدى نقاد الحديث، بل كان نقدهم لروايات من ظاهره الصلاح شديداً، حتى اشتهر بين النقاد مقولة يحيى بن سعيد القطان: (لم نر الصالحين في شئ أكذب منهم في الحديث)[399] كنايةً عن وقوع الأخطاء في رواياتهم رغبة منهم لإصلاح الناس وترغيبهم بالدين، فيضعوا الأحاديث ويخطئوا بالروايه بعدم تمحيصهم لها.. فحسن نيتهم لم يشفع لهم ليتجاوز النقاد عن أخطائهم كما يقول الحداثيون، أما كون الأحاديث الموضوعة كثرت وانتشرت بين الناس مما أفقد المحدثين القدرة على السيطرة عليها.. فهذا كلام فيه نظر شديد، وذلك إذا كان المقصود انتشار القصص بين الناس مما لا يسمن ولا يغني من جوع بسبب موضوعه الثانوي، أو لكون الفئة المنتشر بينها ليست من أهل الفتيا أو الحل والعقد، فهذا لا يقاس عليه، وليس بذي بال شديد لكونه لا ينبني عليه عمل.. ولكن هذا الحديث الموضوع من قبل الزهاد والصالحين تم إقصاؤه عن ساحة العلم باستدلال الفقهاء، فلم يقيموا أحكاماً وفقه، ولم يأخذوا به بل رفضوه بسبب حكم نقاد الحديث عليه بالوضع، فأصبح غير صالح للأحكام ولا لفضائل الأعمال إن كان موضوعاً، وإن وقع استدلال به فهو مع ندرته من قبيل الخطأ أو عدم علم الفقيه بحال هذه الرواية، وبمجرد وقوفه على حالها يضرب بها

---

397 السابق، صـ٦٢-٦٣، وهذا الموقف وغيره مما أخذه الكاتب من الفكر الغربي وأخذه من مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي، صـ١٠٠، كما ذكر هو في الموضع نفسه.

398 دائرة المعارف الإسلامية، ٣٧٤/٧، نقلاً عن بهاءالدين: المستشرقون والحديث النبوي، صـ١٩٥. وأشار إلى أنه أخذه نقلاً عن gold ziher, muham stud (جولد زيهر: دراسات محمدية).

399 أخرجه مسلم: مقدمة الجامع الصحيح، ٥٤/١، مصدر سابق، ثم قال مسلم بعد سوقه رواية القطان قال: (يقول: يجري الكذب على لسانهم ولا يتعمدون الكذب) انتهى.وانظر ابن عدي،أبو أحمد عبد الله الجرجاني (ت٣٦٥هـ): مقدمة الكامل في ضعفاء الرجال،٢٤٦/١، تحقيق عادل أحمد وعلي معوض، الكتب العلمية-بيروت،ط١، ١٩٩٧م

عرض الحائط لذا كان مما اشتهر عن الفقهاء: (إذا صح الحديث فهو مذهبي)[٤٠٠] اعتمادا على الصحيح فقط.

وحقيقة نقد الرجال وفق منهج الجرح والتعديل عند أهل الحديث، لا يقوم علـى نقـد ظاهر حال الراوي ولا نقده من جهة نيته الصالحة اعتماداً على البراءة الأصلية...بل عنـدما يوثق نقاد الحديث راوياً ما، إنما يوثقونه اعتماداً على رواياته، فإذا غاب على رواياته الصحة بموافقتها للواقع ولمجموع روايات الثقات، وكثر ذلك منه حكموا عليه بالتوثيق على درجـات كما هو مثبوت ومعلوم لدى نقاد الحديث[٤٠١]، أما إذا غاب علـى مروياتـه الخطـأ ومجانبـة الصواب، وذلك بعد جمع روايات الحديث الواحد وإجراء المقارنات بينهما فيتبين موطن الخلل فيبحث عن مسببه فيعلم الراوي المتقن ويتم تمييز غير المتقن.. فالعبرة بالمروي لا بالراوي، كون المادة (النص) المروي هو أساس إصدار الحكـم علـى الـراوي فيـسمه بالعدالـة أو بالضعف.. فأساس النقد الخارجي عند أهل الحديث للمرويات، إنما هو مبني على النقد الداخلي الذي هو سبب إصدار الحكم على الراوي[٤٠٢].

وقد استدلوا على عجز منهج المحدثين عن إبعاد الموضوع وتنقية الحديث النبوي من الشوائب بأن البخاري –رحمه الله- جمع كتابه الصحيح من ستمائة ألف حديث[٤٠٣].. ولكن من وجهة نظر أخرى، يمكن قراءة فعل البخاري باختياره أربعة آلاف حديث من مجموع ما لديه الستمائة ألف رواية، على أن هذا الفعل إنما يدل على صرامة منهج المحدثين ودقته، بحيث أن البخاري اختار هذا العدد القليل نسبياً من هذا المجموع الكبير نسبياً، آخذين بعين الاعتبار مـا أورده علماء الحديث من ردود على هذه الشبهة[٤٠٤].

---

[400] كما اشتهر عن الشافعي وغيره أنظر النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف (ت ٦٧٦هـ): المجموع شرح المهذب، ٩٢/١، شركة العلماء.

[401] وقد تفاوتت عبارات التوثيق أو التضعيف ومراتبها حسب شدة أخطاء الراوي في الرواية أو قلتها، ونوع الخطأ ودرجته ومجاله، فبعض الرواة قد يوثق في موضوع معين ويضعف في غيره، مثل ابن اسحاق حكـم عليه بالتوثيق في المغازي بينما ضعف في غيرها، وقد يوثق راو في رواياته عن شيخ، ويضعف في رواياته عن شيخ آخر، وكل ذلك يتم بناء على فحص مرويات الراوي بدقة كما فعل أهل الحديث ونقاده.

[402] سيتم تناول مسألة النقد الداخلي والنقد الخارجي في موضع لاحق –إن شاء الله-.

[403] تيزيني: النص القرآني، صـ٦٣، مرجع سابق.

[404] مثل عدم إرادة البخاري جمع الصحيح وأنما أراد أن يجمع في الـصحيح ولـم يـرد الاستقـصاء، وأن موضوع كتابه هو الأحكام، فما كان من أحاديث غير الأحكام لم يكن مقصوداً لدى البخاري أو مستهدفاً لديه، وأن هذا الرقم الستمائة ألف إنما هو للروايات الحديثية وليست للمتون، فاختلاف راو في السند يعـد روايـةً مختلفةً، وغيرها من الملاحظات على هذا القول.

بل يمكن القول بكل ثقة واطمئنان أن علماء الحديث ونقاده، إنما أبدعوا علماً قوياً متزناً في النقد، وكان هذا العلم النقدي الحديثي إنتاجاً إسلامياً خالصاً، غير مقتبس لا من مصدر إغريقي يوناني، ولا من فلسفة غنوصية ولا فكر براهمي (نسبةً إلى البراهمة)، فإذا كان الإسناد خصيصةً للعرب، فعلوم الرواية كلها خصيصة اختص بها المسلمون، ومنهج النقد الحديثي كذلك، وقد استطاع هذا المنهج تنقية الحديث النبوي من الشوائب، وإقصاء الموضوعات منه، فكثير من الموضوعات أقصيت من الوجدان الإسلامي، ولولا وجود المؤلفات المختصة بذكر الأحاديث الموضوعة، وكتب الضعفاء التي ذكرت نماذج من أخطاء الرواة والتي كانت بعض الأحاديث الموضوعة مذكورةً فيها على سبيل الاستدلال.. لولا ذلك لما وصلنا الكثير من الأحاديث الموضوعة ولما علمنا بوجودها ابتداء.. ومن هنا فإن هذا العلم النقدي الإسلامي الخالص قدم حلولاً جذريةً، وكان له آثاراً واقعيةً ما زالت إلى الآن، تجعل الباحث يطمئن إلى هذا العلم، بل إن من ينتقده من الحداثيين، لا يكاد يدرك من هذا العلم شيئاً، فهذا العلم وضع ثم استقر ثم نما وتطور حتى أصبح وارف الظلال، لا تدرك جوانبه بمطالعة كتاب هنا أو قراءة نبذة عنه في موسوعة هناك.. بل من يريد إدراك هذا العلم، أو جزءاً منه، عليه قضاء فترات طوال، في أتون البحث الحثيث، والعمل المتواصل بهمة طالب العلم المجتهد.. وهذا لا ينفي حاجة هذا العلم إلى استمرار النمو فيه، فلا وجود لعلم أغلق باب الجديد فيه، بل كل العلوم –ومنها منهج نقد الحديث- بحاجة إلى فحول العلماء ليواصلوا عملية البناء، ويزيدوه قوةً ومتانةً، و"الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها"[٤٠٥].

تضخيم الإسرائيليات والمسيحيات، والاستشهاد بقول:"ثلاثة ليس لها أصل...":

ومن وسائل الحداثيين لإنكار الثبوت التاريخي للسنة، تضخيم ما دخل الحديث النبوي من افتراءات وأقوال وحكمة ليست منه، والقول بقبول المسلمين منذ العهد الأول لهذه

---

[405] وهو حديث مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يصح وقد أخرجه الترمذي في سننه، كتاب العلم/ باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة ٥١/5 حـ٢٦٨٧، بلفظ "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها" ثم قال الترمذي: (هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإبراهيم بن الفضل المدني يضعف في الحديث من قبل حفظه)، كما أخره ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد/ باب الحكمة ١٣٩٥/٢ حـ٤١٦٩، وذكره ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال، بترجمة ابراهيم بن الفضل راوي الحديث، ٣٧٤/١ ثم قال: (وهذه الأحاديث التي أمليتها مع سواها عن إبراهيم.. مما لم أذكره فكل ذلك غير محفوظ ولم أر في أحاديثه أوحش منها.. ومع ضعفه لا يكتب حديثه، وعندي لا يجوز الاحتجاج بحديثه) انتهى ٣٧٦/١، مصادر سابقة.

المدخلات فـ (**لا يعجب القارئ من أن يدخل في الإسـلام مـسيحيات بعـد أن دخـل فيـه إسرائيليات، فإنه قد شيب بأشياء من كل دين ومن كل نحلة**. ولكن المجال لا يتسع لبيان كل ما دخل عليه من الملل الأخرى لأن ذلك يحتاج إلى مؤلف برأسه)[406] ليصل المقام ببعـضهم للقول بأن الإسلام –ومنه الحديث النبوي- إنما هو مزيج من الملل الـسابقة عليـه، بـل إن الإسرائيليات دخلت في الحديث النبوي إلى أن أصبحت ممتزجةً فيه، وأصبح تـداولها أمـراً طبيعياً لدى أصحابه، وليس موضع استهجان فـ (لم يكن اعتماد جمهـور المفـسرين ورواة الحديث على هذه **الإسرائيليات مما يثير الحرج في نفوسهم، فلقد كانت حاضرةً ومقبولةً زمن النبوة والـصحابة** بسبب عاملين اثنين: أولهما نشاط من يطلق عليهم "مسلمة اليهـود" وكـان بعضهم على دراية بالتراث اليهودي، وثانيهما أن نسخاً من التوراة نفسها كانت متداولةً لـدى الصحابة زمن النبوة وقبلها)[407] فدخلت هذه الإسرائيليات فـي التكـوين الثقـافي المعرفـي للشخصية الإسلامية فعندما نقل الصحابة علومهم الحديثية كانت الإسـرائيليات متداخلـة مـع الحديث النبوي، فلم يتم التمييز بين ما مصدره الرسول صلى الله عليه وسلم وبين ما مـصدره كعب الأحبار أو عبدالله بن سلام أو وهب بن منبه أوغيرهم من مسلمة أهل الكتاب..وقد كـان كعب الأحبار (أو كعب بن ماتع.. يهودي من اليمن.. من أكبر من تسربت منهم أخبار اليهود إلى المسلمين..وقد أخذ عنه اثنان هما أكبر من نشر علمه: ابن عباس وهذا يعلل ما في تفسيره من إسرائيليات، وأبو هريرة ولم يؤثر عنه أنه ألف كما أثر عن وهب بن منبـه ولكـن كـل تعاليمه كانت شفويةً وما **نقل عنه يدل على علمه الواسع بالثقافة اليهودية وأسـاطيرها**)[408]، فمن خلال نقل هؤلاء الصحابة لهذه الإسرائيليات والمسيحيات دون تمييزها عمـا رووه عـن النبي صلى الله عليه وسلم أدى إلى تداخل هذه الإسرائيليات مع الحديث النبوي وعدم تمايزها عنه بل امتزجت فيه.. وهذا التداخل الذي هو أشبه بخليط متجانس لا يمكن فصل مكوناته عن بعضها، أسقط الاستدلال بالحديث وأفضى إلى القول بعدم ثبوته ابتداء.

كما استدلوا لإنكار الثبوت التاريخي للسنة، بمقولة الإمام أحمد:(ثلاثة ليس لها أصـل: التفسير والملاحم والمغازي)[409] فمعنى ذلك –حسب قراءتهم- أنه لم يثبت منهـا شـئ عـن

---

406 أبو رية: أضواء على السنة، صـ ١٨١-١٨٢، مرجع سابق.

407 الجابري: نحن والتراث، صـ ٨٠-٨١، مرجع سابق.

408 أمين: فجر الإسلام، ص (٢٥٥-٢٥٦)، مرجع سابق.

409 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ): الإتقان في علوم القرآن، صـ ٥٧٥، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ٢٠٠٤م، وقال السيوطي: (لأن الغالب عليها المراسيل) انتهى. واستدل بمقولـة الإمام أحمد غير واحد من الحداثيين منهم محمد حمزة: الحديث النبوي ومكانته، صـ٢٦، مرجع سابق.

رسول الله، بمعنى أنه كل ما روي في هذه الأبواب –باعتراف كبير المحدثين- هو مما لم يثبت تاريخياً، فإذا جاز هذا الكلام في هذه الأبواب الحديثية، أمكن إطلاق الحكم نفسه على باقي الحديث النبوي ما دامت ظروف النشأة والنقل (الرواية) واحدةً بين الحديث كاملاً.

والذي يظهر أن موضوع الإسرائيليات قد أخذ حيزاً كبيراً من التفكير المعاصر، حتى لدى أصحاب الخطاب الإسلامي أنفسهم، ولعل هذا الأمر يرجع إلى أمرين: أولهما الواقع المعاصر الذي ينعم به اليهود بالعلو في الأرض، وظهورهم بمظهر المتمكن من تنفيذ خططه التي يكيد بها للعالم مستغلاً الإمدادات من بني البشر خصوصا النصارى في حربه ضد الإسلام والمسلمين وفي استيلائه على الأرض ووقوفه بوجه الأمة الإسلامية وتنكيله بها ضمن الحرب الإسلامية اليهودية الصهيونية، ثانيهما: حجم ما روي من هذه الإسرائيليات خاصة في كتب التفسير والملاحم.

فوقف المعاصرون من هذه الروايات الإسرائيلية موقف الرافض لها مطلقاً[٤١٠]، حتى وصل بهم إلى حد التشنيع والذم لرواة هذه الإسرائيليات كما تجده من انتقادات شديدة على الطبري –رحمه الله- في تفسيره بسبب إيراده لهذه الروايات، وذلك بدعوى أنها فتحت الباب أمام المناوئين للفكر الإسلامي للنيل منه بكيل الاتهامات له وبالتشكيك في مناهجه النقدية والفكرية.. بل ذهب البعض إلى الغمز واللمز برواة الإسرائيليات من الصحابة من أمثال ابن عباس رضي الله عنه، الذي عني بتفسير القرآن، وبيان تأويل آياته، والطعن بأبي هريرة –رضي الله عنه- بالرغم من عدم شهرته برواية الإسرائيليات عند أهل الحديث ، وكثيراً ما تجد هذا النقد للإسرائيليات ورواتها صادر عن أهل تفسير القرآن وعلمائه، فلا تكاد تجد كتاب تفسير معاصر إلا ويتناول هذه المسألة رافضاً لها وإن اختلفت حدة الرفض من باحث لآخر.

وهذه الأهمية التي أولاها المتأخرون للإسرائيليات، لم تكن بنفس الدرجة عند المتقدمين من علماء الأمة، وذلك بما يتناسب مع أهمية الإسرائيليات في الفكر الإسلامي التي لا تفيد علماً ولا تبت في خلاف ولا تبنى بها الشرائع ولا يقام بها دين ولا يضر الجهل بها.. وتكمن فائدتها –إن وجدت- في الإشارة إلى لفتة هنا أو إضاءة هناك، من شأنها تنشيط العقل وتعمل الفكر للتعمق بتفسير بعض الآيات، بالرغم من وجود العديد من الأضرار التي تلحقها هذه المرويات خاصةً فيما يتعلق بالفهم لآيات القرآن، حيث إن بني إسرائيل معروفون

---

[410] مثلاً: ألف د. محمد أبو شهبة كتاباً بعنوان: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، دار الجيل- بيروت، ط١، (١٩٩٢م).

بالتجسيد وعبادة الأوثان، فغلب هذا الطابع على قصصهم وتصويرهم أنبياءهم بصور وهيئات لا تليق بالعباد والدعاة فضلاً عن الرسل والأنبياء.. فعندما رويت هذه الروايات وأسقطت على تفسير بعض آيات القرآن شغلت العقل المسلم عن الغوص في أعماق المعاني لاستخراج الدلالات وأقصى ما يمكن فهمه من النص، إلى الاشتغال بالصور والخيالات والخرافات التي هي ليست من مقصد القرآن الكريم.

ولكن ما صوره الحداثيون بتضخيم الإسرائيليات وحجم روايتها، فعل مؤدلج يهدف تزييف الواقع وإفقاد الثقة بمنهج الرواية عموماً وبالحديث النبوي خصوصاً.. والواقع أن هذه الإسرائيليات ليس لها أي مكانة تشريعية ولا تثبت بها الأحكام ولا يحتج بها للترجيح بين المسائل أبداً، لذا فإن روايتها إن لم تنفع فإنها لا تضر إلا بالشئ الممكن استدراكه، فهي مما لم يستدع طول توقف، ولا مزيد تأمل عند علماء الإسلام، لأنهم إنما يولون الاهتمام بالمسائل بحجمها وأثرها بتشكيل الفكر، ولا يهتموا بالثانوي والهامشي إلا بقدر وزنه، وهم في الوقت ذاته، ردوا هذه الإسرائيليات، وعدوا رواتها بنسبتها إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم نوع من الكذب، ينطبق عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم:"من حدث عني بحديث يرى أنه كذب، فهو أحد الكاذبين"[411] ولكن الخطر الذي تكمن عنده المشكلة هو في رفع الرواية الإسرائيلية المأخوذة عن أهل الكتاب ونسبتها خطأً إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهذا ما بحثه العلماء في باب الحديث الموضوع، وهو مرفوض ولا تجوز روايته إلا لبيان وضعه ولتحذير الناس منه، وإنما أراد الحداثيون بتضخيم رواية الإسرائيليات من قبل الصحابة، الطعن بمصدر الحديث، والطعن بالصحابة بكثرة أخذهم عن أهل الكتاب[412] ليبنوا على هذا التشكيك رفض الحديث جملةً والقول بعدم ثبوته ابتداء لاختلاطه الشديد مع غيره.

ولعل العالم بمنهج أهل الحديث، وجهود علمائه لتنقيته مما شابه من الروايات الدخيلة عليه يلاحظ بطلان هذه الدعوى، فعلماء الحديث عملوا جاهدين لتنقية الأحاديث، وأسسوا لذلك علوماً ابتدعوها ومعارف ابتكروها حققت نجاحات كبيرة، وأخرجت من السنة ما ليس منها، وكانت الإسرائيليات أحدها. ومن هنا جاءت مقولة الإمام أحمد بن حنبل –رحمه الله- :"ثلاثة

---

[411] مسلم: الجامع الصحيح مع شرح النووي المنهاج،المقدمة ٢٢/١ حـ١، مصدر سابق.

[412] انظر في ذلك: الذهبي، محمد حسين: التفسير والمفسرون، ٤٩/١-٥١، دار الأرقم بن أبي الأرقم- بيروت، حيث ذكر اتهام جولد زيهر وأحمد أمين لابن عباس بكثرة الأخذ عن أهل الكتاب، وعدم تمييزه في الرواية بين ما مصدره أهل الكتاب وبين ما مصدره رسول الله صلى الله عليه وسلم ورد هذا الاتهام بشكل مناسب.

ليس لها أصل:التفسير والملاحم والمغازي" فكانت هذه المقولة نتيجةً جاءت بعد طـول نظـر وعمق في ممارسة النقد للروايات الحديثية المتنوعة، فوجد الإمام أحمد أن هذه الأبواب الثلاثة (التفسير، الفتن، والمغازي) أغلب الأحاديث والروايات الواردة فيها ليست لها أسانيد صحيحة أو ثابتة ومعظمها مروي بلا إسناد وجلها من المراسيل، فلم تصح نسبتها إلى النبي صـلى الله عليه وسلم، وكثير منها مأخوذ من الإسرائيليات والمسيحيات من أهل الكتاب[٤١٣]، فهذه المقولة تعد ميزةً لمنهج أهل الحديث، ودليلا على تعمقهم بالبحث، وعلى اتباعهم منهج علمي صـارم في النقد، يدفعهم لرد أحجام كبيرة من الروايات لعدم مطابقتها للـصحة مـن خـلال تطبيـق مناهجهم النقدية، وتكفي إجراء مقارنة سريعة بين مجموع الأحاديث التي أوردها البخـاري أو مسلم مثلاً في كتاب التفسير في صحيحيهما، وبين مجموع الروايات التي أوردها الطبري في تفسيره للقرآن ليظهر شدة حرص المحدثين على فحص الروايات قبـل تثبيتهـا وإن كانـت مشتهرةً بين فئة من الناس، وذلك خلافاً لما يروجه الحداثيون بحرص المحدثين على الروايات وعدم قدرتهم على إزالة الأحاديث الموضوعة لاشتهارها بين فئات من الناس وعملهم بهـا.. فالواقع العلمي والتطبيق العملي يبطله، فأحاديث التفسير عند البخاري، لم تبلغ معشار بالمئـة من أحاديث التفسير عند الطبري المفسر والمؤرخ –رحمهما الله-.

تدوين السنة:

لعل الميدان الأكبر، الذي يستند إليه كثير من الحداثيين لإبطال مشروعية السنة وإنكار ثبوتها التاريخي هو القول بتأخر تدوينها، وأن الحديث لم يدون في الصحف ولم يكتـب فـي الكتب إلا بعد مرور مائة عام على الأقل من وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسـلم، وهـذا التأخر بالتدوين أفقد الأحاديث صلاحيتها للاحتجاج كما زاد من عملية الوضع فيها، ودخـول فيها ما ليس منها، فمئة عام من النقل الشفاهي للمرويات دون تدوين كفيل بإفقاد المـروي أي قيمة تذكر، بل وكفيل لفقدانه نفسه وضياعه فلم يثبت منه شئ.. ويلاحظ في موقف الحـداثيين العرب من مسألة التدوين أمران:

أولهما: إظهار أن التدوين هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن الوثوق بها للقـول بـصحة المروي وصوابه، وعدم الوثوق بأي طريقة أخرى سواها.

---

[413] ولن يتم التطويل في عرض مسألة الأخذ عن أهل الكتاب هنا فقد بحث فيه مجموعة من العلماء، وبينـوا القول فيه منهم مثلاً: أبو شهبة: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، والذهبي: التفسير والمفسرون، الجزء الأول.. وغيرهم، فلتراجع هناك لمن أراد التوسع في هذا الموضوع.

ثانيهما: أن النقل الشفاهي سبب لضياع العلم وعدم الوثوق بالمروي فهو وسيلة في غاية الضعف والطعن فيها في غاية السهولة.

والقارئ لكتب القوم في هذه المسألة، يتوهم أنهم بذلك يقبلون ما كان مكتوباً منذ البداية، ويأخذون به لكون اعتراضاتهم علمية، ومناهجهم صارمة التطبيق لديهم، والبحث هذا لن يستطرد في إثبات البداية المبكرة للتدوين للسنة أو في تأخرها، فقد كفانا آخرون البحث في ذلك[٤١٤].

ولكن يذهب فريق من الحداثيين إلى أن تدوين الحديث لم يتم إلا بعد ما يزيد عن مائة عام، في منتصف القرن الثاني الهجري، وهو قول ابتدأه المستشرقون وتابعهم عليه الحداثيون فلعل (القراءة الترادفية للدلالات هي التي أوقعت غولد زيهر –وهو المستشرق الذي يأخذ عنه الجابري بوساطة أحمد أمين نظريته دون أن يسميه- في وهم التصور بأن **بداية التدوين في الإسلام ترجع إلى منتصف القرن الثاني للهجرة**)[٤١٥]، وتفاوتت مواقف الحداثيين من بداية التدوين للسنة بين قائل ببداية التدوين منذ منتصف القرن الثاني الهجري[٤١٦]، ذهب آخرون إلى القول بأن السنة لم تصنف بمعنى الكلمة إلا بعد مرور القرن الثاني للهجرة، وإن كانت السيرة بما تعنيه غزوات النبي صلى الله عليه وسلم وحياته صنفت قبل ذلك، إلا أن أقواله وأفعاله التشريعية لم تصنف إلا بعد المائة الثانية[٤١٧]، بينما ذهب الطرابيشي إلى (أننا نستطيع التأريخ **لبداية التدوين** طبقاً للذهبي دوماً **بالعصر الممتد ما بين ١٠٠و١٢٠هـ**، وقد كان من أثر رجال هذه الطبقة الثالثة الزهري (ابن شهاب) الذي يقر له الذهبي على لسان محمد بن الحسن بن زبالة عن الدراوردي بأنه "أول من دون العلم وكتبه")[٤١٨].

ويذهب الحداثي إلى أن هذا التدوين الذي بدأ متأخراً، إنما تم بدافع سياسي بأمر من السلطة وتوجيه من الأمراء، فلم يكن عملاً بدافع علمي خالص، وإنما جاء لغرض تكريس

---

414 انظر على سبيل المثال ما كتبه العمري، أكرم ضياء(١٩٩٤م): بحوث في تاريخ السنة المشرفة،صـ٢٨٦-٣٧٢،مكتبة العلوم والحكم- المدينة المنورة،ط٥. وغيره من المؤلفين في علوم الحديث وتدوين السنة.

415 طرابيشي: إشكاليات العقل العربي، صـ٤٨، مرجع سابق.

416 انظر: أمين: فجر الإسلام، صـ٣٥٣، والجابري: بنية العقل العربي، صـ١٢٣، وهذا ما ذهب إليه شاخت نقلاً عن بهاءالدين: المستشرقون والحديث النبوي، صـ١٦٧، مراجع سابقة.

417 انظر العروي: السنة والإصلاح، صـ١٢٧-١٢٨، مرجع سابق.

418 طرابيشي: إشكاليات العقل العربي، صـ٢٢. والذي نقله عن الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٣٣٤/٥، سابق.

السلطة، وذلك لأن (الرجال الذين نسب إليهم تدوين العلم وتبويبه قد قاموا بذلك فعـلاً.. ومـا نريد التأكيد عليه هنا هو **أن العمل الذي تم في وقت واحد وفي أمصار متباعدة لا يمكـن أن يحدث هكذا تلقائياً وبمجرد المصادفة، إنه لا بد أن تكون الدولة وراء هذه الحركة العلميـة الواسعة التي كانت تستهدف ترسيم الـدين** إذا صح التعبير، أي جعله جزءاً من الدولة وفـي خدمتها، مثلما أن عمل الشيعة في هذا المجال كان يهدف بالمقابل ترسيم المعارضة السياسية، أي إضفاء المشروعية الدينية عليها)[٤١٩] فكان التدوين –من وجهة النظر هذه- تكريـسا لـ (**الاستبداد الفكري الذي بدأ بعصر التدوين واكتمل باستقالة العقل العربي الإسلامي على يـد الغزالي**.. ففي عصر التدوين بالقرن الثاني **تم تأطير الإسلام ضمن أطر نبعت من المعـارف السائدة**)[٤٢٠] حتى أن الكتب ("الستة الصحاح" لم تكن معزولةً أيضاً عن الولاء لسياسات حكـام على مذهب أهل السنة في المشرق الإسلامي)[٤٢١].

وقد أدى تأخر تدوين الحديث النبوي –في نظر الحداثيين- إلى نتائج يمكن إجمالهـا فيمـا يلي:

١. صعوبة التحقق من مصداقية السنة[٤٢٢]، مما أدى (**إلى اعتبـار الـسنة أقـرب إلـى التحريف منها إلى الضبط**)[٤٢٣].

٢. **اختلاط الحديث بـ (الموروث الشفهي للصحابة الأولين وغيرهم من أصحاب الفرق** والتيارات والمدارس الإسلامية المبكرة والمتأخرة، وهذا ما أسهم في إنتاج بنية نصية مركبة...نص على نص)[٤٢٤].

٣. دخول الحديث الموضوع بشكل كبير جداً وسهل، مما أدى إلى (**تعاظم حجـم الـنص الحديثي على نحو هائل**)[٤٢٥].

---

[419] الجابري: تكوين العقل العربي، صـ٦٧، مرجع سابق.
[420] شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص (٢١٧-٢١٨)، مرجع سابق.
[421] اسماعيل: التراث وقضايا العصر، صـ ٥١، مرجع سابق.
[422] نفس السابق.
[423] صدقي، توفيق: الإسلام هو القرآن وحده، مجلة المنار،مجلد ١٢صـ ٩١٢-٩١٣، نقـلاً عـن حمـزة: الحديث النبوي ومكانته، صـ٤٣، مراجع سابقة.
[424] تيزيني: النص القرآني، صـ ٦١، مرجع سابق.
[425] نفس السابق، صـ٢٣٨-٢٣٩.

وقد استدل بعض الحداثيين لعدم تدوين الحديث وتأخره حتى دون لأغراض سياسية بجملة من الأمور منها:

١. **نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن تدوين الحديث وكتابة سنته**، وقد أوردوا العديد من الأحاديث التي تنهى عن الكتابة، ولعل أصح حديث -على منهج أهـل الحـديث- أورده القوم، حديث أبي سعيد الخدري عند مسلم: أن رسول الله صلى الله عليه وسـلم قال:"لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي –قال همام: أحسبه- قال: متعمداً فليتبوأ مقعده مـن النـار"[٤٢٦]، واسـتدلوا بأحاديث أخرى لا تخلو من مقال عند أهل الحديث[٤٢٧]، تنهى عن كتابة حديث النبـي صلى الله عليه وسلم، وقد رأوا في نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابة حديثـه خوفه من (وقوع التصرف البشري فيما قد يدون عنه وتتناقله الأجيال بعد وفاتـه دون أن يملك له دفعاً ودون أن توجد الوسائل الحاسمة للتمييز والفصل والغربلة والتنقيـة، من أجل هذا أراد أن يسد الطريق أمام كل هذه الاحتمالات **بالنهي أصلاً عن تـدوين حديثه حتى لا يصبح إرثاً يتوارث بصورته الجامـدة)**[٤٢٨]، والدليل على نهـي النبـي صلى الله عليه وسلم عن كتابة حديثه أنه لم يجعل لحديثه (كتاباً يكتبونه عنـدما كـان ينطق به كما جعل للقرآن الحكيم)[٤٢٩].

---

[426] النيسابوري، مسلم بن الحجاج: الجامع الصحيح شرح النووي، كتاب الزهد/ باب التثبـت فـي الحـديث وحكم كتابة العلم ٣٢٩/١٨ حـ ٧٤٣٥، مصدر سابق.

[427] منها ما أورده جمال البنا من حديث أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله ونحن نكتب أحاديثه فقال: ما هذا الذي تكتبون؟ قلنا: أحاديث نسمعها منك، قال: أكتاب غير كتاب الله؟ أتدرون ما أضل الأمم قبلكم إلا مـا كتبوا من كتب مع كتاب الله. قلنا: أنتحدث عنك يا رسول الله؟ قال: حدثوا ولا حرج ومن كذب علي فليتبـوأ مقعده من النار" قال أبو هريرة: فجمعنا ما كتبناه وألقيناه في النار. وقد أحال البنا إلى تقييد العلـم دون ذكـر الصفحة وما شابه. انظر: البنا: نحو فقه جديد، (١٩٩/٢-٢٠٠)، ولكن المستغرب هنا أن جمال البنا قد حكـم في موضع سابق على أبي هريرة بالكذاب اقتداء بمحمود أبو رية، وهنـا يستـشهد بحـديث أبـي هريـرة قائلاً:(والحق الذي لا مراء فيه أن الرسول نهى عن تدوين أحاديثه حتى لا تكون مع كتاب الله كتب أخـرى، وحديث أبي هريرة صريح في هذا..) نفس السابق، ثم ساق حديث أبي هريرة. وهذا الفعل لا يمكن تفسيره إلا بأن بعض الحداثيين إنما يتعاملون مع التراث بمنطلق المنفعة، وهدفهم هدم التراث ورفض السنة فهنا ينكرون ويكذبون صحابياً ثم يعاودون الاستشهاد برواياته إن وجدوا فيها ما يؤيد مقالتهم بعيداً عن أي منهج علمـي أو منطق نظري واصفين روايته بالحق الذي لا مراء فيه؟! وهو قبل قليل كان راويه كذابا وضاعا في نظرهم.

[428] البنا: نحو فقه جديد، ٩٣/٢، مرجع سابق.

[429] أبو رية: أضواء على السنة، صـ (٢٠-٢١)، مرجع سابق.

٢. عدم قيام الصحابة بتدوين الحديث حتى (لا يجعلوا الأحاديث ديناً عاماً ودائماً كالقرآن)[٤٣٠] فكانوا (يرغبون عن رواية الحديث وينهون الناس عنها، ويتشددون فيما يروى لهم منها)[٤٣١] فكان أبو بكر لا يقبل الحديث من الصحابي إلا بشاهد، وعلي يستحلف من يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم (وكان ذلك في عصر الصحابة فترى ماذا يكون الأمر بعد ذلك؟!)[٤٣٢].

٣. ما قام به أبو بكر الصديق –رضي الله عنه- عندما جمع ما هو مكتوب عنده من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم والبالغة (خمسمائة حديث، فأمر بها فأحرقها في النار، فيما أخرجه الحاكم بسنده عن القاسم بن محمد عن عائشة)[٤٣٣].

٤. إقدام عمر بن الخطاب على تدوين الحديث ولكنه عدل عن ذلك بعد أن استخار الله ثلاثة أيام، خشية أن تتخذ ديناً عاماً، وأن يشتغل المسلمون بها عن القرآن الكريم ومدارسته[٤٣٤]، وكذا ما نسبوه إلى علي بن أبي طالب أنه جمع ما وجد في زمانه من صحف مكتوب فيها أحاديث للنبي صلى الله عليه وسلم فأحرقها، وكذا فإن عمر بن عبدالعزيز هم بكتابة الحديث وتدوينه ولكنه توفي ولم يؤثر عنه قيامه بذلك فعلاً مما يدل على أنه (**مضى العصر الأول ولم يكن تدوين الحديث شائعاً وإنما كانوا يروونه شفاهاً** وحفظاً ومن كان يدون فإنما يدون لنفسه)[٤٣٥]، بل كان (**من المستحيل على أحد**

---

430 البنا: نحو فقه جديد، ٢١٩/٢، مرجع سابق.

431 أبو رية: أضواء على السنة، صـ ٢٠-٢١، مرجع سابق.

432 نفس السابق.

433 أخرجه الذهبي، محمد بن احمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ): تذكرة الحفاظ، ٥/١، دار إحياء التراث العربي- بيروت،ط١، وقال الذهبي:(فهذا لا يصح) أخرجه من طريق الحاكم، ولم أقف عليه عند الحاكم ولا في كتب الحديث المتقدمة، كما أخرجه البرهان فوري، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (ت٩٧٥هـ): كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ٢٨٥/١٠، مؤسسة الرسالة- بيروت،١٩٧٩م. وقد أخرجه من طريقين وزاد في ثانيهما قول أبي بكر: (فأكون قد تقلدت ذلك ويكون قد بقي حديث لم أجده فيقال: لو كان قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ما غبي على أبي بكر، إني حدثتكم الحديث ولا أدري لعلي لم أتتبعه حرفا حرفا) قال ابن كثير: (هذا غريب من هذا الوجه جدا وعلي بن صالح لا يعرف)انتهى.

434 انظر: أمين: فجر الإسلام، صـ ٣٥١-٣٥٣، مرجع سابق. وقد ذكر الرواية التي تدل على إقدام عمر بن الخطاب على جمع الحديث ثم عدوله عن ذلك، بل وإشارته على أبي بكر بفعل ذلك، أخرجها ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ٧٧/١، فيما يرويه بإسناده (عن ابن وهب قال: سمعت مالكا يحدث أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب هذه الأحاديث أو كتبها، ثم قال:"لا كتاب مع كتاب الله") وأخرج رواية أخرى فيها أن عمر استشار الصحابة في كتابة السنن فأشاروا عليه بذلك واستخار الله شهرا ثم أصبح وقد عزم الله له فقال: "إني كنت أريد كتب السنن وإني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتبا فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبدا").

435 أمين: فجر الإسلام، ص (٣٥١-٣٥٣)، مرجع سابق.

حتى لو كان صحابياً أن يقول، قـال رسـول الله، وسـمعت رسـول الله.. دون أن يعترضه معترض، انظر أخبار عمر مع أبي هريرة)[٤٣٦]، وبناء على ذلك تبـين عـدم تدوين حديث النبي، ويترتب عليه عدم ثبوت الحديث النبوي، وما وصل إلينا منه مـا هو إلا ادعاءات، ونسج المخيال الشعبي والفقهي، وليس لـه أي قيمـة تاريخيـة أو تشريعية، فهو غير ثابت تاريخياً ولم يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم –حـسب وجهة نظر هذا الفريق من الحداثيين-.

وقد تصدى لمسألة تدوين الحديث العديد من العلماء والبـاحثين التـراثيين المعاصـرين، محاولين إثبات البداية المبكرة للتدوين[٤٣٧]، وقد استدلوا لإثبات البداية المبكرة للتدوين بجملة من الأمور منها:

١. وجود الكتابة زمن النبي صلى الله عليه وسلم بدليل الرسائل التي بعثها إلـى الملـوك والقياصرة.

٢. الروايات التي تدل على الكتابة وتحث عليها، مثل قوله صلى الله عليه وسلم:"اكتبـوا لأبي شاة"[٤٣٨] وحديث عبدالله بن عمرو بن العاص، والذي فيه قول النبـي صـلى الله عليه وسلم عما يحدث به:"اكتبوا فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق"[٤٣٩] وغيرها من الروايات.

٣. أنه تم اكتشاف من الوثائق الوثيقة الأصلية لكتاب النبي صلى الله عليـه وسـلم إلـى المقوقس[٤٤٠].

ليصلوا في النتيجة إلى أن التدوين كان موجوداً منذ زمن النبي صلى الله عليه وسلم بدليل إذنه بالكتابة، ولكن اتخذ شكل الكتابة الشخصية المجزأة، ولم يتخذ صورة الجمـع والإلمـام،

---

436 شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ١٥، مرجع سابق.

437 وممن تناول الموضوع: محمد أبو شهبة في كتابه: دفاع عن السنة. ومحمد عجاج الخطيب فـي كتابـه: السنة قبل التدوين. ومحمد بهاء الدين في كتابه: المستشرقون والحديث النبوي.. وغيرهم، وكلهم قد اسـتفادوا من كتاب: تقييد العلم، للخطيب البغدادي، ومن الذهبي في تذكرة الحفاظ، وسير أعلام النبلاء، وغيرهم..

438 أخرجه البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب العلم/ باب كتابة العلم ٢٦٩/١ حـ١١٢ وفي كتـاب اللقطة/ باب كيف تعرف لقطة أهل مكة١٠٨/٥ حـ٢٤٣٤، وأخرجه مسلم: الجامع الصحيح، كتـاب الحـج حـ٣٢٩٢، ٣٢٩٣، مصادر سابقة.

439 أبو داوود،سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ):السنن، كتاب العلم/ باب في كتـاب العلـم ٦٠/٤ حـ٣٦٤٦، تعليق عزت عبيد الدعاس، دار الحديث- حمص،ط١، ١٩٧٣م.

440 بهاء الدين: المستشرقون والحديث النبوي، صـ١٧٥، مرجع سابق.

وإنما تم جمع الحديث على شكل مصنفات جامعة زمن عمر بن عبدالعزيز، فـ (السنة لم يطل العهد بعدم تدوينها، وأن **التدوين بدأ بصفة خاصة في عصر النبي وأنه قوي وغلظ عوده في عصر الصحابة وأوائل عصر التابعين، وأنه أخذ صفة العموم في أواخر عصر التابعين**، ولم يزل يقوى ويشتد حتى بلغ عنفوانه واستوى على سوقه في القرن الثالـث الهجـري خاتمـة القرون الثلاثة المشهود لها بالخير)[441].

وهذا الذي ذهب إليه علماء الإسلام في استدلالهم لإثبات التدوين المبكر للسنة مرفـوض عند الحداثيين لأنهم إنما استندوا إلى الروايات ومنهج النقل، وهذا المنهج لا يعد دليلاً مقبـولاً عندهم، وإن كانوا قد استندوا إلى بعض الروايات، إلا أن استنادهم إلى ذلـك لـيس إقـراراً للمنهج، وإنما قراءةً نفعيةً لبعض جزئيات التراث وتفصيلاته، لا تعدو هذه الروايـات الدالـة على الإذن بالكتابة عند الحداثيين أن تكون موضوعةً كغيرها من الأحاديـث التـي لا تثبـت تاريخياً –عندهم-.

أما الرسائل التي بعث بها النبي إلى الحكام، مثل تلك التي اكتشفت ويعتقد أنهـا الرسـالة الأصلية المرسلة إلى المقوقس، فهذه أولوها على أنها ليست حديث النبي بـصفته مـشرعاً أو لكون حديثه حكماً يعمل به، بل هي رسالة بصفته ملك أو قائد مجموعة بشرية أو أمير، فـلا تصلح للاستدلال بها على وجود تدوين للحديث النبوي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفـي حياته قبل موته، ذلك عوضاً عن احتمال أن تكون منحولةً وغير ثابتة المصدر بكونها النسخة الأصلية بل قد تكون موضوعةً مكذوبةً من العصور اللاحقة على عصر النبي صلى الله عليه وسلم.

ولكن يمكن مناقشة هذه المسألة على النحو التالي:

إن التدوين ما هو إلا وسيلة ضمن وسائل عدة لحفظ العلم وتناقله، وهذا الأسلوب يعتريـه من الضعف، ويحيط بمحتواه من المخاطر ما يعتري الوسائل الأخرى لحفظ العلـم وتداولـه، واختيار الأسلوب المناسب لحفظ علم ما ينبغي أن يتصف ببعض المواصفات، لعل من أهمهـا أن يكون سهل التداول، سريع الانتشار، أمين في حفظ العلم المستهدف، آمن في نقلـه، أقـل عرضةً للتلف، بعيد عن الضياع وعبث العابثين.. فإذا كان الكتاب في القرن الماضي خاصـةً في منتصفه ولغاية أواخر العقد الأخير منه، الوسيلة الأفضل لنقـل العلـم وتداولـه، وسـبقه

---

441 أبو شهبة: دفاع عن السنة، صـ٢٤، مرجع سابق.

المجلات والصحف.. فإن القرن الواحد والعشرين منذ بدايته وأواخر القرن العـشرين ابتكـر أسلوباً أكثر انتشاراً وأوسع وأسهل في التداول عبر الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) حتى تنـاول بعض الباحثين خطر هذه الشبكة على الكتاب ومحدودية انتشاره وقلة تداوله، فلكـل عـصر وسائله العلمية، وأساليبه في تداول العلم وحفظه، بل تم اعتماد حفظ المعلومات على الأقراص المدمجة (ديسك) ثم تم إبطالها واستبدالها بالأقراص الضوئية الليزرية (CD)، ثم أعقبها الـ ـ (فلاش).. وهكذا لكل عصر أدواته لحفظ العلم ونشره وتداوله بين طلبة العلم، بما يحقق سهولة التواصل ونقل العلم وحفظه.

وعند استعراض الحالة العربية قبل الإسلام، وفي عصر الإسـلام الأول، تجـد الكتابـة موجودة والتدوين كذلك، بدليل المعلقات الشعرية والتي سميت (معلقة) لأنها مكتوبة معلقة على جدران الكعبة، وبدليل كتابة القرآن –وهذا باعتراف الحداثيين أنفسهم- ولكن سمة هذا العصر، وميزة تلك الأمة في حفظها للعلم وتداوله كانت تتّبع المشافهة أسلوباً، فهي أمة أمية، والقـراءة لديهم قليلة، فيكون انتشار العلم بالتدوين أسلوب غير ذي جدوى مع أمة هذه صـفتها، فكـان التناقل الشفاهي الوسيلة الأمثل لديهم، وهي وسيلة معتمدة متبعة حتى عصرنا الحاضـر فـي تناقل العلم دراسةً وتدريساً... فكل أمة تبدع في تطوير وسائلها الخاصة بها، فالأمة العربيـة أبدعت في الحفظ والنقل الدقيق للمعلومة، واتسمت بميزة دقة الوصف وشدة الملاحظة.

والذي يرغب الباحث قوله: إن الحديث النبوي نقل جزء كبير منه مـشافهةً، والمـشافهة الأسلوب الأدق لنقل العلم، والأداة الأكثر أمناً وأماناً في نقل الحـديث وانتـشاره، وتعليمـه.. وعلى فرض إثبات أن الحديث النبوي قد دون كاملاً في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وقبل وفاته، فإن هذا القول لن يدفع شبهة الحداثيين حول السنة، وذلك لأن للتدوين والكتابة آفـات لا تقل عن المشافهة، بل قد تزيد عنها، لذا تجد محققي الكتب المخطوطة، والتي تكون في بعض الأحيان بخط مؤلفيها، من أكثر ما يجهدهم ويجتهدون فيه، هو إثبات نسبة الكتاب إلى مؤلفـه، والتحقق من صحة هذه النسبة.. فبالرغم من وجود هذا التدوين، إلا أنه لا يعد كافيـاً للجـزم بنسبة الكتاب لصاحبه، بل قد تثبت النسبة، ولكن تتفاجأ بأن جزءاً من هذا الكتاب إنمـا هـو لشخص آخر وهكذا دواليك، حتى يضطر المحقق في بعض الأحيان، التوقف عن تحقيق هـذا الكتاب أو ذاك لتداخل هذه النقطة، وكم من كتاب نشر على أنه لمؤلف ما، ثم بعد إعادة البحث يتم اكتشاف بطلان هذه النسبة، ويكون المؤلف الفعلي شخص آخر. بينما في النقـل الـشفاهي يكون ميدان الاختلاط هذا أقل بكثير إذ يكون برواية هنا وجزئية هناك.

ومن جهة أخرى كان العصر الأول في الإسلام إلى ما قبل التدوين الواسع للحديث والعلوم، كانت اللغة العربية ذات حروف غير منقوطة، فتحتمل الكلمة الواحدة في بعض الأحيان أكثر من لفظ.. لذا كان الاعتماد على النقل الشفاهي حتى وإن كان الكتاب موجوداً، ومن هنا اعتمد المسلمون تناقل القرآن –بالرغم من كونه مدوناً في المصاحف- على النقل الشفاهي، حتى لا يقع الاختلاف في لفظ الكلمات –حتى بعد النقط- فيتغير المعنى بتغير اللفظ، وهو ما يسمى بـ (التصحيف) ووقوع الخطأ في الكتابة، أمر منتشر لا يسلم منه أحد، لذا روي عن أحمد بن حنبل قوله:(ومن يفلت من التصحيف؟ لا يفلت أحد منه)[٤٤٢]، فلجوء بعض الحداثيين إلى مسألة النقل الشفاهي للحديث لإنكار ثبوته التاريخي، ما هي إلا وسيلة لرفض السنة، وإشغالاً لعلماء الإسلام في حرب جانبية، وإنما الميدان الأساسي هو الموقف المنكر لحجية السنة لإقصائها عن دائرة الفعل، وغاية القول أن النقل الشفاهي للحديث لا يستلزم إطلاقاً ضياع الحديث أو جعل معظمه موضوع ولا تصح نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فالنقل الشفاهي أسلوب من أساليب تناقل العلوم، وأداة معتبرة للعلم والتعلم، قد يعتريها بعض الثلمات هنا أو هناك كغيرها من أدوات العلم الأخرى سواء المكتوبة أم المسموعة أم المصورة...فكل أسلوب له ميزاته وله سلبياته ومحظوراته ويتعرض لبعض المخاطر، ويبقى النقل الشفاهي ما دام هو الأسلوب الأمثل لتداول العلم، حتى إذا انتشر الكتاب وكثر الطلاب سارع علماء الإسلام لتدوين الحديث والسنة والعلم عموما في مصنفات جامعة وموسوعات حديثية لم تترك شاردة ولا واردة إلا وقيدتها كتابة.

ومن هنا وضع أهل الحديث ضوابط لقبول رواية المحدث إذا حدث من كتابه، بأن يكون حافظاً لكتابه بحيث لا يتعرض للآفات الطبيعية كالأرضة فيسقط منه بعض الأحرف، وكذا أن لا يعيره لغيره ولا يخرجه من مكانه إلا للعلم والدرس، وإلا كان حفظه لكتابه مطعون فيه، وكان حديثه ضعيفاً، وكم من راو ابتلي بوراق أفسد عليه كتابه، أو بابن سوء أدخل عليه في كتابه ما ليس من حديثه فأفسد عليه كتابه وأسقط الاحتجاج بحديثه[٤٤٣]، بل إن الوضع بالكتاب

[442] ابن مفلح المقدسي، محمد (ت:٧٦٣هـ): الآداب الشرعية، ١٦٦/٢، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعمر القيام.

[443] وهذا ما ذكره ابن حبان في كتابه: المجروحين من المحدثين، في النوع الرابع عشر وهو (من امتحن بابن سوء أو وراق سوء كانوا يضعون له الحديث وقد أمن الشيخ ناحيتهم، فكانوا يقرؤون عليه ويقولون له: هذا من حديثك فيحدث به، فالشيخ في نفسه ثقة إلا أنه لا يجوز الاحتجاج بأخباره ولا الرواية عنه لما خالط أخباره الصحيحة الأحاديث الموضوعة...(ومنهم) عبدالله بن ربيعة كان له ابن سوء يدخل عليه الحديث.. وكان منهم سفيان بن وكيع بن الجراح وكان له وراق يقال له قرطمة يدخل عليه الحديث) ابن حبان البستي،

قد يكون أسهل وذلك باختلاق كتاب كامل أو وثيقة كاملة وادعاء نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقد أخرج ياقوت الحموي في معجم الأدباء وفي ترجمته للخطيب البغدادي قال:(وكان قد **أظهر بعض اليهود كتاباً، وادعى أنه كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بإسقاط الجزية عن أهل خيبر، وفيه شهادات الصحابة وأنه خط علي بن أبي طالب** –رضي الله عنه- فعرضه رئيس الرؤساء على أبي بكر الخطيب، فقال: هذا مزور، فقيل له: من أين لك ذلك؟ قال: في الكتاب شهادة معاوية بن أبي سفيان، ومعاوية أسلم يوم الفتح، وخيبر كانت في سنة سبع، وفيه شهادة سعد بن معاذ وكان قد مات يوم الخندق في سنة خمس)[٤٤٤] فلو كان ادعاء اليهود هذا مبني على النقل الشفاهي للزم هذا المدعي أن يأتي بذكر من سمعه منه (إسناده) إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فلما تعذر ذلك على اليهود وصعب الأمر عليهم، لجأوا إلى الكتاب فكان الوضع فيه أسهل.. لذا اختلف أهل الحديث في أيهما أفضل، التحديث من الحفظ، أم التحديث من الكتاب؟ فكثير منهم قدم الحفظ، خاصةً لصعوبة تداول الكتاب في ذلك الوقت لكبر حجمه وثقل وزنه وصعوبة ضبطه وحفظه.

ومع ذلك يمكن القول أن تدوين الحديث بدأ مبكراً، بل هذه الكتابة كانت موجودة منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم وفي حياته، وإن أخذت صورة الكتابة الشخصية، ولم يكن التدوين لأغراض سياسية، كما قال الجابري وغيره، ولم ينه النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة عن كتابة الحديث عوضاً عن روايته، بل لم ينه النبي صلى الله عليه وسلم عن تدوين حديثه نهياً عاماً، ولم يفهم الصحابة من نبيهم هذا النهي، وذلك استناداً إلى جملة من الأمور منها:

أولاً: ما استند إليه الحداثيون من فعل أبي بكر الصديق –رضي الله عنه- إذ أمر بما عنده من أحاديث مكتوبةً فقام بحرقها.. حيث قرأ الحداثيون فعل أبي بكر هذا على أنه نهي عن التدوين وامتناعه، وامتثال لأمر النبي صلى الله عليه وسلم في عدم كتابة حديثه.. ولكن هذه الرواية التي استند عليها الحداثيون يمكن قراءتها على أنها دليل على وجود التدوين من جهة، بدليل وجود هذه الأحاديث الخمسمائة عند أبي بكر وبقيت عنده إلى ما قبل وفاته، حسب الرواية التي تناقلوها، إذ لو لم يكن التدوين موجوداً لما وجدت هذه الصحف عند أبي بكر ابتداء، وفي هذه الرواية دليل على عدم صحة نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن تدوين

محمد (ت:٣٥٤هـ): المجروحين من المحدثين، ٧٥/١، دار الصميعي- الرياض، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، ط١، (٢٠٠٠م).

[444] الحموي، ياقوت بن عبدالله (٦٢٦هـ): معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ١٨/٤، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط٢.

حديثه، وفيها دليل على عدم صحة الخبر الذي استندوا إليه بأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بجمع ما كتب من حديثه وقام بحرقه في النار.. فلو كانت هذه الروايات الناهية صحيحة لما قام أبو بكر بجمع هذه الأحاديث ابتداء.

ثانياً: ما استندوا إليه من فعل عمر بن الخطاب –رضي الله عنه- إذ هم بكتابة حديث النبي صلى الله عليه وسلم فاستخار الله شهرا ثم عزم على أن لا يفعل.. ففيه دليل على أن كتابة حديث النبي صلى الله عليه وسلم جائزة ولم يرد نهي عنها، وكذا فيه دليل على اهتمام الصحابة –رضوان الله عليهم- برواية حديث النبي صلى الله عليه وسلم وكتابته، وأمر آخر أن عمر إنما أراد أن يجمع حديث النبي صلى الله عليه وسلم وسننه، وهذا يستلزم أن يكون جزءاً كبيراً من هذا الحديث مكتوباً في صحف عند الصحابة –رضوان الله عليهم- فالسنة مدون جزء كبير منها، وموجودة في صحف لدى الجيل الأول، لذا أراد عمر جمعها وليس كتابتها.

ثالثاً: أما ما أورده القوم من تكرار جمع كتب الحديث وإحراقها أو دفنها، مستندين إلى ما أخرجه الخطيب في :"تقييد العلم" فإن ذلك يدل على أن كتابة الحديث النبوي وتدوينه في الصحف، كان ظاهرةً منتشرة لدى العصر الأول، بدليل وجود هذه الروايات التي تكررت على زمن النبي ومن ثم عن أبي بكر وعن عمر بن الخطاب، وعن علي بن أبي طالب.. وغيرها، فإن هذه الروايات –على فرض ثبوتها- إنما تدل على أن التدوين كان ظاهرةً منتشرةً ولم تكن محصورةً في أشخاص بأعيانهم، فظاهرة (إحراق كتب الحديث أو دفنها أو محوها لا ينفي كونها قد كتبت منذ ذلك الزمن المبكر)[٤٤٥] بل هذه العمليات دليل على انتشار ظاهرة تدوين الحديث زمن الصحابة.

رابعاً: أول عملية تدوين كاملة في التاريخ الإسلامي –حسب جورج طرابيشي- إنما كانت عملية تدوين القرآن الكريم في زمن النبي صلى الله عليه وسلم في حياته قبل موته، وهذا دليل على وجود التدوين جملةً، ولا يمنع أن تكون السنة نفسها قد دونت كذلك[٤٤٦].

وهذا كله يجعل الباحث في هذه المسألة يطمئن إلى أن التدوين بدأ مبكراً جداً للسنة النبوية، ولكن عملية جمعها في جوامع ومصنفات كبرى بدأت منذ الزهري (ت:١٢٠هـ) أي مع

---

[445] طرابيشي: إشكاليات العقل العربي، ص ٣١-٣٢، مرجع سابق.

[446] نفس السابق، ص ٥٩، وقد تناول فيه جورج طرابيشي مسألة التدوين وذهب إلى القول بالبداية المبكرة له زمن النبي وذلك من خلال قراءاته الحداثية وبلغة الحداثيين أنفسهم...انظر نفس السابق، ص ٣١-٦٢.

نهايات القرن الأول الهجري، وإن كان سبقها كتابة السير والمغازي الذي نسب إلى عروة بن الزبير (ت:٩٤هـ) فيما ذكره السخاوي في كتابه :" الإعلان والتوبيخ لمن ذم التاريخ" ونقل الذهبي وابن حجر (عن ابن أبي الزناد قال: قال عروة: كنا نقول: لا نتخذ كتاباً مع كتاب الله، فمحوت كتبي، فوالله لوددت أن كتبي عندي، إن كتاب الله قد استمرت مريرته)[٤٤٧]، ففي ذلك دليل على البداية المبكرة للتدوين وعلى انتشار كتب السنة وتداول حديث النبي صلى الله عليه وسلم مدوناً بين يدي الصحابة –رضوان الله عليهم-.

وهذا التعاقب على تدوين الحديث منذ زمن الصحابة إلى ظهور المدونات الكبرى، يبعد القول بأن العامل السياسي وأمر السلطان هما سبب تدوين الحديث، فالحديث مدون قبل ذلك، والدافع لجمعه متوافر في نفوس العلماء سواء وجد القرار السياسي ورغبة الخلفاء أم لم توجد، أما قصر الدافع لعملية التدوين والجمع على الأمر السياسي فهو تجوز يعوزه الكثير من التدليل، ويفتقد الموضوعية العلمية، وكذا فإن قراءة المادة الحديثية المدونة، بل المادة العلمية المتنوعة والتي دونت في تلك الفترة (عصر التدوين) يبطل البعد السياسي ويبطل القول بأنه سبب التدوين[٤٤٨].

وإذا بطل ادعاء انتفاء التدوين، بطلت النتائج المبنية عليه حكماً، ولكن مع ذلك يبقى القول بانتشار الوضع مسألة اعتمدها فريق من الحداثيين لنفي الثبوت التاريخي للسنة.

انتشار الوضع في الحديث:

لعل من أهم ما يستند إليه القائلون بإنكار الثبوت التاريخي للحديث النبوي، هو القول بانتشار الوضع، وتضخيم ظاهرته وتصويرها كأنها السمة الغالبة على الحديث، بحيث طغت على إجمالي الروايات، فأصبح الثابت الصحيح من الموضوع كالإبرة في كومة القش.. فلجأ هذا الفريق من الحداثيين إلى تضخيم الوضع بدعوى تأخر التدوين –كما تقدم- مما فتح المجال واسعاً لوضع الحديث (على ألسنة الفرقاء والمتنازعين على خلافة النبي صلى الله عليه وسلم **منذ ما قبل وفاته**.. وهكذا **فإنه لا مجال للتعلق بالسنة** لهذه المرويات وغيرها بشيوع الوضع

---

[447] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت:٧٤٨هـ): سير أعلام النبلاء،٤/٤٣٦، مؤسسة الرسالة- بيروت، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط١(١٩٨١م) واستمرت مريرته: أي قوي واستحكم.. والعسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت:٨٥٢هـ): تهذيب التهذيب،٣/٩٣، مؤسسة الرسالة- بيروت،ط١،(١٩٩٦م).

[448] انظر: طرابيشي: إشكاليات العقل العربي، ص٤٦-٤٧، مرجع سابق.

فيها)[٤٤٩]، فتصويرهم للبداية المبكرة للوضع ومن ثم انتشار هذه الظاهرة، ليصار إلى النتيجة المرجوة وهي إبطال الثبوت التاريخي للسنة فلا (مجال للتعلق بالسنة) مطلقاً، وإخراجها من دائرة الفعل في الواقع، بدعوى (أن المسلمين قد بلغ اختلافهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حداً **دعا الدعاة منهم إلى اختلاق الآلاف المؤلفة من الأحاديث والروايات** ومنذ قتل أبو لؤلؤة غلام المغيرة عمر بن الخطاب.. فلما قتل عثمان وقامت الحرب الأهلية بين المسلمين.. بدأت الأحاديث الموضوعة تكثر إلى حد أنكره علي بن أبي طالب.. **وقد كثرت هذه الأحاديث الموضوعة كثرة راعت المسلمين لمنافاة الكثير منها لما في كتاب الله** **ولم تنجح المحاولات التي بذلت لوقفها في زمن الأمويين**... (ونقاد الحديث) لم يطبقوا بما يجب من الدقة هذا المقياس الذي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من **وجوب عرض ما يروى عنه على القرآن**، فما وافق القرآن فمن الرسول وما خالفه فليس منه)[٤٥٠].

وعلى هذا النحو، وبسبب الحجم الهائل الكبير المتصور لظاهرة الوضع وبوجود (هذا القدر العميق والجدي من الإشكالية، فإن **الإقرار بوجود حديث نبوي متكامل لفظاً ومعنى مسألة تفتقد المصداقية الوثيقة التاريخية** أو على الأقل تستثير تحفظاً وشكاً شديدين)[٤٥١]، وقد تعددت آراؤهم في التأريخ لبداية ظهور الوضع، فمنهم من ذهب إلى القول بالبداية المبكرة لظهور حركة الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم حتى أرخ لبدايتها منذ حياة النبي صلى الله عليه وسلم وقبل وفاته، بل أرخ (على **أن هذه الشائعات والظنون والأقاويل إنما رست في الأيام الأولى للبعثة** ونسبت إلى كبار الصحابة...حتى لا يظن بها الضعف أو الوضع **وجازت على المحدثين**)[٤٥٢]، فبدأت حركة الوضع والكذب على النبي (من اليهود والمنافقين **في عهد الرسول** وقبل أن يتصدى له المحققون بل **قبل أن تظهر فكرة السند أصلاً** لأنهم لم يطالبوا بالإسناد إلا بعد الفتنة)[٤٥٣]، وإلى هذا القول ذهب أحمد أمين[٤٥٤] ومحمود أبو رية[٤٥٥] ومن تابعهم ووافقهم على ذلك، ومنهم من ذهب إلى التأريخ لبداية الوضع منذ زمن عثمان

---

[449] مبروك: ما وراء تأسيس الأصول، ص٣٢، مرجع سابق.
[450] هيكل: حياة محمد، ص٥١-٥٢، مرجع سابق.
[451] تيزيني: النص القرآني، ص٧٠، مرجع سابق.
[452] البنا: نحو فقه جديد، ١٥/٢، مرجع سابق.
[453] نفس السابق، ١٦١/٢-١٦٢.
[454] انظر: أمين: فجر الإسلام، ص٣٣٤-٣٣٦، مرجع سابق.
[455] أبو رية: أضواء على السنة، ص٦٥، مرجع سابق.

واستشهاد عمر بن الخطاب على يد أبي لؤلؤة، مستشهداً برواية ابن عديس[٤٥٦]، ومنهم من أرخ لبداية الوضع بزمن الفتنة، وهذا ما يتفق مع تأريخ علماء الإسلام لبداية الوضع، ولكـن هـذا الفريق من الحداثيين بالتأريخ لهذا الزمن (الفتنة) بأنه تاريخ انتشار الوضع حتى أصبح ظاهرةً غير محصورة فـ (الصراعات والمنازعات السياسية التي اندلعت بعـد الـصدر الأول مـن الإسلام أدت إلى اختلاق الكثير من الروايات والأحاديث تأييداً لها أو تـسويغاً واسـتمر هـذا الوضع...(حتى) **أصبح الحديث الصحيح من الحديث الموضوع كالشعرة البيضاء فـي جلـد الأسود)**[٤٥٧].

وقد استدلوا لتضخيم ظاهرة الوضع ولبدايته المبكرة بجملة مـن الأدلـة، ومنهـا بعـض الروايات التي تشير إلى وجود الكذب على الرسول أثناء حياته أو بعدها بقليل[٤٥٨] ومما استدلوا به ما يلي:

أولاً: حديث النبي صلى الله عليه وسلم:"من كذب علي فليتبوأ مقعده من النـار"[٤٥٩] فلـولا وقوع الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم لما قال هذا الحديث[٤٦٠].

ثانياً: الاستدلال بتأخر تدوين الحديث إلى ما بعد قرن من وفاة النبي صلى الله عليه وسـلم وهذا تم معالجته في العنوان السابق من هذا البحث.

---

[456] وفيها أن ابن عديس صعد منبر رسول الله وخطب مسنداً حديثاً عن عبدالله بن مسعود أنـه سـمعه مـن رسول الله صلى الله عليه وسلم.. يطعن فيه على عثمان وينتقص من قدره..انظر حمـزة: الحـديث النبـوي ومكانته، صـ١٣٤-١٣٥، مرجع سابق. وقد حكم علماء الحديث على هذه الرواية بالوضع ولا تـصح مـن وجوه كثيرة.. وقد أخرجوها في الموضوعات؛ انظر ابن الجوزي، أبو الفـرج عبـد الـرحمن بـن علـي (ت٥٩٧هـ): الموضوعات، ٣٣٥/١، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ط١، ١٩٦٦م وقال ابن الجـوزي: (هذا حديث لا نشك في أنه كذب ولسنا نحتاج إلى الطعن في الرواة وإنما هو من تخرص ابن عديس) انتهـى وانظر السيوطي، جلال الدين (ت٩١١هـ): اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة،٢٩١/١، دار الكتـب العلمية- بيروت، وانظر ابن عراق، ابو الحسن علي بن محمد الكناني: تنزيه الشريعة المرفوعة من الأحاديث الشنيعة الموضوعة، ٣٤٩/١-٣٥٠، تحقيق عبد الله الغماري، دار الكتب العلمية- بيروت، ط٢، ١٩٨١م.

[457] تيزيني: النص القرآني، صـ٦١، مرجع سابق. والكلام بين معكوفتين من الباحث. وأياً كان التأريخ لبداية الوضع، والكذب على النبي صلى الله عليه وسلم، فإنما أراد القائلون بتضخيم ظاهرة الوضع –بصرف النظر عن بدايته- أفقاد الثقة بالحديث النبوي، بالقول بعدم ثبوت منه شئ، منكرين أي ثبوت تاريخي للحديث.

[458] وقد عالج هذه الروايات وغيرها الدكتور عمر حسن فلاتة في كتابه: الوضع في الحديث، فـي الفـصل الثاني من الباب الأول، فتناول هذه الروايات وناقشها ورد كثير منها وفق منهج أهـل الحـديث، فمـن أراد الاستزادة من هذا الباب فلينظر فيه هناك: انظر فلاتة، عمر بـن حـسن عثمـان: الوضـع فـي الحـديث، صـ١٧٣-٣٠٦، مكتبة الغزالي- دمشق ومؤسسة مناهل العرفان، بيروت.

[459] البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب العلم/ باب إثم من كذب على النبي صـلى الله عليـه وسـلم ٢٦٥/١ حـ ١٠٧، مصدر سابق.

[460] انظر: البنا: نحو فقه جديد، ٩٤/٢-٩٥، مرجع سابق.

ثالثاً: القول بأن الصحابة قد نسوا حديث النبي صلى الله عليه وسلم (**ففريق من صحابته وأهله المقربين كان يشكو من أنه ينسى ما يسمع منه من القرآن، ناهيك عن الحديث النبوي الذي نظر إليه على نحو ما على أنه أقل أهميةً من ذلك إلى درجة مقلقة** والمثال البارز على ذلك يتضح في شخص علي بن أبي طالب.. فقال: بأبي أنت وأمي تفلت هذا القرآن من صدري فما أجدني أقدر عليه"[عبد الغني المقدسي: النصيحة في الأدعية الصحيحة،ص١٢٠] فإذا كان الأمر هنا يتصل بالقرآن وبرجل يعيش في كنف نبيه مباشرةً ويمتح من مصادره دون توسط، فكيف سيظهر ذلك بالنسبة إلى.. رجال بعيدين عن النبي أولاً، وآخرين متأخرين عن عصره ثانياً، كالذين ينتمون إلى العصر الأموي أو العصر العباسي أو عصرنا الحالي)[٤٦١].

وقد سبق الحداثيين في هذه النتيجة المستشرقون من أمثال جولد زيهر[٤٦٢] وبلاشير[٤٦٣] وغيرهما، وقد أخذ أبو رية كثيراً من جولد زيهر، ورد عليهما السباعي –رحمه الله- رداً مفصلاً[٤٦٤].

أما استدلالهم بحديث النبي صلى الله عليه وسلم:"من كذب علي.." وقولهم لولا وجود الكذب في زمن النبي لما ذكر الحديث، فكان ذكر الحديث دليلاً على وجود الكذب عليه صلى الله عليه وسلم...فإن هذا الاستدلال إنما ينطلق من مبدأ بشرية السنة، وإبعاد صفة الوحي عنها، فما ينطق به النبي لا بد أن يكون له سبب من حادثة أو واقعة معينة دفعت النبي لإطلاق هذا الحديث، والتصريح بهذا القول.. بينما من يؤمن بأن السنة وحي من الله تعالى يلقيه في روع النبي صلى الله عليه وسلم يؤمن بأنه لا يشترط في كل حديث أن يكون نتيجة واقعة معينة، بل قد يكون لبيان حكم فعل لم يقع بعد، وإنما علم النبي بأنه قد يقع مستقبلاً بما يوحي إليه ربه.. وهذا الحديث من هذا القبيل فهو تحذير من مغبة الإثم الذي يترتب على من يكذب على النبي صلى الله عليه وسلم، وإن لم يقع في حياته، فلربما يقع مستقبلاً ووقع فعلاً بعد زمن الفتنة.. فلا تصلح هذه القراءة لهذا الحديث أن تكون دليلاً على وقوع الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم في حياته، وإذا تمت قراءة أحاديث النبي على هذه الطريقة، لتصور الواحد حدوث المتناقضات في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما النبي صلى الله عليه وسلم مشرع لهذه الأمة، فيحدث بما يصلحها في حالها، ويعالج من المسائل ما لم تقع في

---

461 تيزيني: النص القرآني، صـ٧٠، مرجع سابق.

462 انظر: جولد زيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، صـ٣١-٥٠، وكتابه دراسات إسلامية.

463 انظر: بلاشير: تاريخ الأدب العربي، صـ٩٠-٩٥.

464 انظر: السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، صـ٧٥-١٢٢، مرجع سابق.

حياته ولكنها قد تقع مستقبلاً، فيكون قد قدم صلى الله عليه وسلم الحلول لها بما أوحى له ربـه جل وعلا.. والحديث جاء بعد أن رأى النبي صلى الله عليه وسلم وسمع من أهل الكتاب مـا يكذبون به على أنبيائهم فذكر الحديث محذرا أمته من الوقوع فيما وقع به أهل الكتـاب مـن قبلهم.

وكذا فإن هذا الحديث من الأحاديث المشهورة والتي بلغ بها بعض العلماء حد التـواتر، إذ رواه العدد الكبير من الصحابة –رضوان الله عليهم- زاد عن مائة صحابي كما ذكـر ابـن حجر وغيره[٤٦٥]، وقد تواترت عن عدد من الصحابة كل على حدة.. وهذه الطرق كلها لم يذكر في واحدة منها أن هذا الحديث جاء لواقعة معينة تبيانا أو وعيدا لحادثة أو شخص كذب علـى النبي صلى الله عليه وسلم وفي حياته، وبذا تبين بطلان الاستدلال بهذا الحديث علـى وقـوع الكذب في حياة النبي صلى الله عليه وسلم.. أما الروايات التي تشير إلى وقوع هذا الكذب في حياته فهي غير هذه الرواية، فيحال الإجابة عنها إلى عمر فلاتة فـي كتابـه: الوضـع فـي الحديث، كما تمت الإشارة سابقاً. ومن هنا فإن القول بوقوع الوضع في حياة النبي هو ضرب من الاتهام والإيهام غير مبني على دليل يصح في هذه المسألة سواء على منهج أهل الحـديث أم على منهج الحداثيين، فيبقى الثابت هو عدم وقوع الكذب في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا ما يطمئن إليه الباحث.

أما استدلالهم بتعرض الصحابة للنسيان، فإذا كان يشكون نسيان القرآن الذي هو بالمنزلـة العليا التي هو عليها، فلئن ينسوا الحديث جملةً من باب أولى لأنه دون القـرآن منزلـةً، وإذا نسيه القريب زماناً ومكاناً من النبي فلئن ينساه البعيد زماناً ومكاناً من باب أولـى بـل هـو الحاصل.. وهذا استدلال على الفارق وذلك لأن الشكوى من نسيان الصحابي للقرآن لا للسنة، وقياس حفظ السنة على حفظ القرآن قياس على الفارق وذلك من وجوه:

١. أن الصحابة والمسلمين عموماً مأمورين بحفظ القرآن الكـريم وتبليغـه للنـاس، ولا يعذرون بالجهل به، أما السنة النبوية فليسوا مأمورين بحفظها كلها، وإنما مـن بلغـه منها شئ وعاه فهو مأمور بتبليغه كما وعاه، وإن فاته شئ منها فهو غير مأمور بتبليغ ما لم يبلغه.

[465] انظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت: ٨٥٢هـ): فتح الباري شرح صحيح البخـاري، كتـاب العلم/ باب إثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم ٢٦٨/١-٢٦٩، دار السلام- الرياض، ط٣، ٢٠٠٠م.

٢. القرآن كتاب معجز بلفظه ومبناه كما معناه، فلا يجوز تبديل حركـة فيـه أو حـرف بغيره، بينما السنة غير معجزة، فتنقل بالمعنى أحياناً قليلة وباللفظ أحايين كثيـرة وإن تغيرت بعض الحركات أو الحروف بما لا يغير المعنى فهذا لا يؤاخذ عليه ما لم يتغير المعنى.

٣. القرآن نص كامل مترابط الأجزاء والآيات، فكان شكوى الصحابة من نسيانه إنما هي نسيان بعض الأحرف أو الآيات أو الترتيب ممـا أحـوجهم إلـى ملازمـة الحفـظ والمراجعة والاستذكار للقرآن كاملاً، أما السنة فهي أحاديث قـصار تطلـق حـسب المناسبة والحاجة، ولا يشترط لحفظ الحديث الواحد –الذي يقابل الآية الواحـدة مـن القرآن- أن تحفظ السنة كاملةً من بدايتها إلى نهايتها، مما يسهل حفظه لأنـه كلمـات معدودة "لو عده العاد لأحصاه" كما أخبرت عائشة رضي الله عنها.

٤. أن الصحابي إذا نسي جزءاً من الحديث وحفظ آخر، فهو غير ملام بما نسي، بينما لا يجوز في حالة القرآن إسقاط الجزء الذي لم يحفظ ويتقلب في تلاوة من الآيـات مـا حفظ..

لهذه النقاط وغيرها يكون قياس حفظ الصحابة للسنة على حفظهم للقرآن قيـاس باطـل لا يستقيم، خصوصاً بأن الصحابة جميعهم تناقلوا القرآن أو جزءاً منه، ولكن العدد المحدود منهم من روى السنة والحديث النبوي، وهذا العدد المحدود تفاوت كذلك في حجم روايته للحـديث، مما يدل على أن من حفظ وتيقن من حفظه روى من الحديث مقدار ما حفظ، وكان غير ملزم بما لم يحفظ.. ومجرد وجود عدد من الصحابة –مع محدوديته- لا يستهان به قام بنقل الحديث وروايته فإن هذا يدل على أنهم قد حفظوا حديث النبي صلى الله عليه وسلم ورووه للأمة مـن بعده، فالقول بمطلق النسيان للحديث قول لا يستقيم والواقع يبطله.

وقد ذكر بعض الحداثيين أسباب الوضع في الحديث وظروفه، وكذا أسباب كثرتـه علـى بعض الصحابة دون بعض، وكذا تعرضوا لمسائل فوائد الحديث الموضوع فيما يشير إليه من طبيعة الحياة العامة والجو الثقافي والفكري السائد في الزمان والمكان الذي وضع فيـه هـذا الحديث وانتشرت فيه تلك الرواية الموضوعة[٤٦٦]، وقـد أضـفى بعـض الحـداثيين الـصفة التشريعية على الحديث الموضوع لاعتبار أنه وضع من قبل الفقهاء المشرعين لتسويغ قبـول

[466] انظر: حمزة: الحديث النبوي ومكانته، صـ ٢٤١، مرجع سابق.

تشريعاتهم..[٤٦٧]، وهذه صفة خطيرة إذ تؤدي إلى التشكيك بكل حديث نبوي عليه عمل الفقهاء إن كان صحيحاً بدعوى احتمال وضعه من قبل الفقهاء لقبول آرائهم..

ومما أثاره أحمد أمين أن مدرسة أهل الحديث كانت سبباً غير مباشر لاستشراء ظاهرة الوضع في الحديث وذلك لتعنتها بعدم قبول أي رأي ما لم يستند إلى نص، وتغاليها في الأخذ بالحديث مما اضطر البعض إلى الوضع في الحديث كما فعل بعض الفقهاء[٤٦٨].. وهذا كلام لا يستقيم إذ لم يقتصر عدم قبول الرأي إن لم يستند لدليل شرعي على أهل الحديث، بل الفقهاء أنفسهم رفضوا قبول الرأي غير المبني على دليل شرعي، وكانوا لا يلجأون إلى الاجتهاد برأيهم بضوء النصوص العامة والقواعد الثابتة إلا إذا عدموا الدليل الصحيح أو لم يصلهم أو لم يصح عندهم أو.. فتصوير اقتصار أهل الحديث على عدم قبول الاجتهاد غير المستند إلى نص هو تصوير لا يستقيم، فالفقهاء والأصوليون وعامة المسلمون لا يقبلون الرأي إلا إذا كان مؤصلاً مدللاً عليه بنص شرعي، وبناء عليه لم تكن مدرسة الحديث سبباً في الوضع، بل كان وعي الأمة وثقافتها تلزم من يتصدى للفتوى أن يكون عالماً بالحديث ومن قبله بالقرآن حتى تكون فتواه مبنية على دليل معتبر.. وذكروا غيرها من مسائل الوضع مما لا يتسع المجال لذكرها هنا، فقد تم تناولها من قبل باحثين سابقين تم ذكر بعضهم في ثنايا هذا البحث ونخص منهم هنا: مصطفى السباعي في: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ومنهم أبو شهبة في: الدفاع عن السنة، وأكرم ضياء العمري في: بحوث في تاريخ السنة، والشيخ أبو زهو في: الحديث والمحدثون، وعمر حسن فلاتة في: الوضع في الحديث، وهو متأخر وناقش من جاء قبله. وغيرهم من الباحثين الذين درسوا الوضع في الحديث إما بدراسات مستقلة أو على شكل مباحث ضمن كتب حديثية عامة –والله أعلم-.

---

[467] انظر: أمين: فجر الإسلام، صـ٣٨٩، مرجع سابق.
[468] انظر: نفس السابق، صـ٣٨٦-٣٨٧.

المبحث الرابع:

نفي عدالة الصحابة والطعن بمدارات الرواية:

مسألة عدالة الصحابة، من المسائل التي وقف عندها الحداثيون، وخاضوا فيها كثيراً، وذلك لأنهم رأوا أنها الأساس الذي يقوم عليه علم الرواية، فالصحابة هم مـن نقـل القـرآن الكريم، وهم من نقل السنة النبوية، وهم الجيل الأول الذي تعد تجربته التجربة الحيـة النقيـة لتطبيق الإسلام، والدولة الإسلامية الأولى دولة المدينة المنورة قامت على هـذا الجيـل وبـه طبقت أحكامها عليه، فهو المؤسس الأول لها.. لذا فإن نفي هذه العدالة ورفـضها إنمـا هـو (**رفض ونسف كل الأساليب والشروط والمبادئ التي اعتمدها البخاري وغيره من الأئمة في صحافهم أو متونهم،** وذلك يعني ببساطة **نسف ظاهرة العنعنة**[٤٦٩]، **التي تعتمد على النقـل لا على إعمال العقل،** يعتمد على من قال وليس ما قال!!.. إن الصحابة كغيـرهم مـن النـاس يخطئون ويصيبون، يضلون ويهتدون، يعلمون ويجهلون.. حتى أن سـورة التوبـة سـميت بالفاضحة لأنها أظهرت حقائق الكثير منهم آنذاك)[٤٧٠]، وبالرغم من أن مسألة عدالة الـصحابة أثارت جدلاً بين أهل السنة وبين المعتزلة والشيعة، إلا أنها أخذت عند الحداثيين بعـداً آخـر، وإن استندوا إلى بعض مقالات المعتزلة والشيعة في رفض عدالة الصحابة، إلا أنهم تجاوزوا مقالاتهم للذهاب إلى أبعد من ذلك موظفين مقالاتهم لإبطال مبدأ الرواية ومنهج أصحابه جملةً.

ولدور عدالة الصحابة في المنهج الإسلامي قال أبو زرعة:(إذا رأيت الرجل ينـتقص أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم **فاعلم أنه زنديق،** وذلك أن الرسول صـلى الله عليه وسلم عندنا حق، والقرآن حق، وإنما **أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسـول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة والجرح بهم أولى، وهم زنادقة)**[٤٧١].

ولاستجلاء المسألة، لا بد من تحرير موضع النزاع، فقد خلط القوم بـين المفـاهيم، فظهر الخلط بين مفهومي العدالة والعصمة كما تم الخلط في مسألة الصحبة من حيث الفـضل

---

[469] كناية عن منهج الرواية التي يقوم عليها علم الحديث.

[470] أوزون: جناية البخاري، صـ١٩، مرجع سابق.

[471] الخطيب، أحمد بن علي البغدادي (ت٤٦٣هـ): الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، ١٨٨/١، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم بن مصطفى آل بحبح الدمياطي، مكتبة ابن عباس- القاهرة، ط١.

والصحبة من حيث الرواية، وكذا حد الصحبة ومتى تعتبر صحبة الصحابي صـالحة لقبـول حديثه.. ونحوه.

تعريف الصحابي وحد الصحبة:

لغةً: من (صحب)، وصحب الرجل يصحبه صحابةً وصحبةً عاشره ورافقه ولازمـه، والصاحب الملازم إنساناً كان أو حيواناً ومكاناً أو زماناً، ولا يقال في العرف إلا لمن كثـرت ملازمته وهي وإن كانت تضم القليل والكثير لكن العرف خصصها بما طالـت.. والـصحابة مصدر وهي أخص من الأصحاب، إذ تطلق على من صاحب النبي صـلى الله عليـه وسـلم فصارت بغلبة الاستعمال كالعلم لهم، ولهذا نسب الصحابي إليها بخلاف الأصحاب[٤٧٢].. ونقل الخطيب قال:(لا خلاف بين أهل اللغة في أن القول **"صحابي" مشتق من الصحبة وأنه لـيس مشتق من قدر منها مخصوص، بل هو جار على كل من صحب غيره قلـيلاً أو كثيـراً)**[٤٧٣]، للقول بجواز إطلاق لفظة الصحبة على كل من رأى النبي أو رافقه ولو للحظة، وعدم اشتراط طول الملازمة لاستحقاق هذا اللفظ.

اصـطلاحاً: اختلفت أقوال العلماء في تعريف (الصحابي) بناء على اختلافهم في تحديد حد الصحبة، وهل يشترط طول الملازمة أم لا؟ فقد نقل الخطيب البغدادي، وابن حجر موقف العلماء من هذه المسألة فذهب سعيد بن المسيب والقاضي أبو بكر محمد بـن الطيـب ومـن وافقهما إلى اشتراط طول الملازمة، فلفظ (الصحابي) فيما استقر عليه في عرف اللفظ العربي **(لا يستعملون هذه التسمية إلا فيمن كثرت صحبته واتصل لقـاؤه**، ولا يجيزون ذلك على من لقي المرء ساعةً ومشى معه خطى)[٤٧٤]، واشترط سعيد بن المسيب للصحابي أن يكون (**أقـام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنةً أو سنتين، وغزا معه غزوةً أو غزوتين)**[٤٧٥].

بينما ذهب آخرون ألى عدم اشتراط طول الملازمة لإطلاق صفة الصحبة وهـو مـا ذهب إليه علي بن المديني وأحمد بن حنبل والبخاري وغيرهم، فـ **(كل من صحب النبي صلى الله عليه وسلم سنةً أو شهراً أو يوماً أو ساعةً أو رآه فهو من أصحابه** له من الصحبة كـلٌ

---

472 ابن منظور: لسان العرب، ٢٨٦/٤. والبستاني: محيط المحيط، صـ٤٩، مرجع سابق.
473 الخطيب: الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، ١٩٣/١، مصدر سابق.
474 القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، نقلاً عن الخطيب: الكفاية، ١٩٣/١، مصدر سابق.
475 نفس السابق.

قدر ما صحبه)[٤٧٦]، وقد خصص البخاري في صحيحه بابا أسماه (باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم **ومن صحب النبي أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه**)[٤٧٧]، فمن هذه الترجمة يتبين عدم اشتراط البخاري طول الملازمة لإثبات الصحبة.

واشترط ابن عبدالبر لحد الصحابي أن تكون رؤية النبي صلى الله عليه وسلم تمت والرائي قد بلغ الحلم مؤمنا به حيث يقول:(رأيت أهل العلم يقولون: كل من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم **وقد أدرك الحلم فأسلم وعقل أمر الدين**.. فهو عندنا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم **ولو ساعة من نهار**)[٤٧٨]، فابن عبدالبر يشترط بلوغ الحلم، والإسلام، والعقل أي شروط التكليف الشرعي مع عدم اشتراطه لطول الملازمة في حد الصحبة.

والذي ذهب إليه ابن حجر في تعريف الصحابي، وقد تابعه عليه من جاء بعده بأنه (من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به ومات على الإسلام)[٤٧٩]، فيشترط في الصحابي أن يكون أثناء رؤيته للنبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً، وأن يموت على الإسلام، فيخرج من ذلك من ارتد أو مات على الكفر، ويخرج كذلك من رآه قبل أن يؤمن به وإن آمن بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فلا يعد من الصحابة، وهذا التعريف لا يشترط الملازمة، أو أن التمييز أو الحلم في حال الرؤية.

والتعريف الذي ذهب إليه ابن حجر، هو الصحابي من حيث مطلق الصحبة، ومن حيث الفضل ولعده من أهل ذاك القرن الذي شهد له الله ورسوله بالخيرية، مع تفاوت الصحابة أنفسهم في المنزلة والدرجة.. فبينما الحد الذي ذهب إليه ابن عبدالبر إنما هو الصحابي الذي تعد روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم مقبولةً، ويصح سماعه منه صلى الله عليه وسلم مع اختلاف في اشتراط الحلم أم التمييز، والظاهر اشتراطهم التمييز (بحيث يميز ما رآه.. مثل محمد بن أبي بكر الصديق، وإنما ولد قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بثلاثة أشهر وأيام.. **فأحاديث هذا الضرب مراسيل**.. حتى مراسيل كبار الصحابة لا يجري في أحاديث هؤلاء، لأن **أحاديثهم لا من قبيل مراسيل كبار التابعين ولا من قبيل مراسيل الصحابة** الذين سمعوا من

---

476 أحمد بن حنبل نقلاً عن الخطيب، نفس السابق، ١٩٢/١.

477 البخاري: الجامع الصحيح، كتاب فضائل الصحابة/ باب فضائل أصحاب النبي، ٧/٥، مصدر سابق. وقد ذكر الخطيب أن هذا التعريف أخذه البخاري من شيخه ابن المديني، الخطيب: الكفاية، نفس السابق.

478 نقلاً عن الخطيب: الكفاية، ١٩١/١، مرجع سابق.

479 العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت:٨٠٢هـ): الإصابة في تمييز الصحابة، ٧/١، تحقيق: طه محمد الزيني، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، ط١.

النبي صلى الله عليه وسلم وهنا ما يلغز به فيقال: صحابي حديث مرسل، لا يقبله مـن يقبـل مراسيل الصحابة)[480] فالصحابي المعتبر في الرواية هو من سمع من النبي صـلى الله عليـه وسلم مؤمناً به بالغاً سن التمييز ومات على الإسلام.

وقد أوهم بعض الحداثيين عند تناولهم للصحبة، بأن الصحابي هو كل من رأى النبـي صلى الله عليه وسلم أو صحبه ساعةً من نهار، فهو صحابي عند أهل الحديث تقبـل روايتـه وسماعه صحيح ولا يسأل عن حاله[481]، وذلك ليسهل عليهم الطعن في عدالة الصحابة.. وهذا التعريف لا ينطبق على من تصح روايته وإن انطبقت على من نال شرف الصحبة وفـضلها عند علماء المسلمين من السنة.

ولتحرير موضع النزاع يمكن القول: إن **الصحابي الذي يبحـث فـي عدالتـه هـو الصحابي الذي صح سماعه عن النبي صلى** الله **عليه وسلم وتوافرت فيه شروط الـصحبة**، أي أن يكون سماعه من النبي وهو في سن التمييز قادراً على تمييز ما سمعه وعلى حفظـه، وأن يكون قد مات على الإسلام ولم يرتد، وأن يكون مسلماً عند السماع ابتداء، وكل مـن لا ينطبق عليه هذه الشروط ممن رأى النبي وسمع منه لا يعد صحابيا فهو خارج موضع النزاع لأنه غير مشمول بنظرية عدالة الصحابة عند المسلمين ابتداء.

مفهوم العدالة:

في مسألة عدالة الصحابة، وقع خلط في مفهوم العدالة فهـل تعنـي عـدم الوقـوع بالمعصية مطلقاً؟ أم يراد بها انتفاء الكذب بحقهم فقط؟ فهل العدالة عند أهـل الـسنة تـوازي مفهوم العصمة عند الشيعة؟ وهذا الخلط بين مفهوم العدالة والعصمة بين من خلال الأدلة التي ساقها الحداثيون ممن يرفضون عدالة الصحابة، للتدليل على صحة مذهبهم وبطـلان القـول بعدالة الصحابة، ولو كان التفريق بين العدالة والعصمة عندهم موجود لما أوردوا كثيراً مـن الأدلة التي تشير إلى وقوع بعض الصحابة بالمعاصي وحدوث الردة ببعضهم وغيرها...

ولعل هذا المفهوم قد تكون من خلال بعض العبارات الموهمة لذلك عند أهل الحديث، منها ما رواه ابن عبدالبر بإسناده عن ابن مسعود رضي الله عنه قال:(إن الله نظر في قلـوب العباد فوجد قلب محمد صلى الله عليه وسلم خير قلوب العباد فاصطفاه وبعثه برسالته. ثم نظر

---

[480] العسقلاني: فتح الباري، ٦/٧، مصدر سابق.
[481] انظر: أبو رية: أضواء على السنة، ص ٣٤١، رمجع سابق.

في قلوب العباد بعد قلب محمد صلى الله عليه وسلم فوجد قلوب أصحابه خير قلـوب العبـاد فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون عن دينه)[482]. فهذا النص الذي يشير إلى اصطفاء الله للصحابة، قد يفهم عند البعض بمعنى العصمة، وهذا غير مراد منه، ونقل ابـن حجـر عـن ابـن حـزم قوله:(الصحابة كلهم عدول من أهل الجنة قطعاً، قال الله تعالى:" لا يستوي منكم من أنفق مـن قبل الفتح وقاتل..." وقال تعالى:"إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون"، فثبت أن **الجميع من أهل الجنة، لا يدخل أحد منهم النار لأنهم المخاطبون في الآية** الـسابقة)[483] فقـد يحمل البعض العدالة على أنها العصمة وانتفاء وقوع الصحابة بالمعاصي ما داموا جميعاً مـن أهل الجنة ابتداء ولا يدخلون النار أبداً. وقد ذكر قريباً من ذلك الخطيب البغدادي ولكنه أخرج من العدالة من ارتكب معصيةً لا تحتمل تأويلاً، وهو بذا يشير إلى أن العدالة تعني العـصمة لأنها مما تعنيه –حسب الخطيب- عدم وقوع الصحابي بالمعصية، يقول الخطيب:(وجميع ذلك يقتضي **طهارة الصحابة والقطع على تعديلهم ونزاهتهم.. فهم على هذه الصفة إلا أن يثبـت على أحدهم ارتكاب ما لا يحتمل إلا قصد المعصية** والخروج من باب التأويل فيحكم بـسقوط عدالته)[484]، فالعدالة هنا تنافي المعصية بما تعنيه من انتفاء الوقوع بالاثم الذي قد يقع بـه أي بشر فمن وقع منه ذلك خرج عن حد العدالة، وهذا المفهوم يستلزم إسقاط عدالة كل صـحابي أقيم عليه حد من حدود الله، أو ثبت ارتكابه للمعاصي[485].

ويؤيد هذا المفهوم التعريف الذي وضعه أهل الحديث للعدالة فهي (السلامة من أسباب الفسق وخوارق المروءة)[486]، أي أن لا يكون الراوي مقترفاً لما يعد من أسباب الفسق وهـي المعاصي بأنواعها، أو يخرج عن أخلاق الرجولة.. وهذا يوحي إلى معنى العصمة وهو معنى غير مقصود من العدالة وغير مراد بعدالة الصحابة.

والمعنى المراد بعدالة الصحابة: هو **انتفاء الكذب والصدق في الروايـة**، فهـذا هـو المراد من القول بالعدالة، ولا يعني عدم اقترافهم للمعاصي أو عدم وقوعهم في الآثام سـواء

---

482 ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله بن عمر القرطبي النمري(ت:٤٦٣هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، صـ٢٠، دار الأعلام، الأردن، ط١، ٢٠٠٢م.

483 العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ١١/١، مصدر سابق.

484 الخطيب: الكفاية، ١٨٦/١، مصدر سابق.

485 والقتل أحد الكبائر، فكل من شارك في حروب الفتنة من الجمل وصفين فقتل مسلماً في الطرف الآخـر فهو خارج عن حد العدالة، فهذا يحتمله نص الخطيب وإن كان قد احترز في نصه بقوله:(لا يحتمل إلا قـصد المعصية والخروج من باب التأويل) أي ألا يكون متأولاً للمعصية بحيث يقصدها وهو عالم بكونها معصيةً..

486 زين الدين العراقي،عبد الرحيم بن الحسين (ت٨٠٦هـ): التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمـة ابن الصلاح،صـ١١٣ النوع الثالث والعشرون،دار الكتب العلمية- بيروت،ط٢، ١٩٩٩م.

الكبائر منها أم الصغائر فهم بشر كسائر البشر، قد يغفل الواحد منهم فيقع في المعصية وهـذا ما يؤيده واقع حالهم فأقام النبي على بعضهم الحد، ولكن هذا لا يخرجهم عن حد العدالة، وهذا المعنى هو ما ألمح إليه السخاوي فيما نقله عن (ابن الأنباري: **وليس المراد بعد التهم ثبـوت العصمة لهم واستحالة المعصية منهم،** وإنما المراد قبول رواياتهم من غير تكلف بالبحث عن أسباب العدالة وجاب التزكية، إلا إن ثبت ارتكاب قادح ولم يثبت ذلك ولله الحمد)[٤٨٧]، وعلـى هذا النحو ذكر ابن الأثير الجزري قال:(ولا خفاء على من كان له قلب أو ألقى الـسمع وهـو شهيد أن من تبوأ الدار والإيمان من المهاجرين والأنصار والسابقين إلى الإسلام والتابعين لهم بإحسان الذين شهدوا الرسول صلى الله عليه وسلم وسمعوا كلامه وشاهدوا أحوالـه.. **أولـى بالضبط والحفظ وهم الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم)**[٤٨٨]، فهم أهل عدالـة فـي نقـل الحديث وحفظه وضبطه.

فالذي يجدر التأكيد عليه، هو أن العدالة التي يضفيها المحدثون على الصحابة، هي من حيث الصدق في الرواية وانتفاء الكذب عن الواحد منهم بأعيانهم وبعمومهم، وهذا واقع فـي حياتهم لأسباب عدة ذكرها أهل الحديث تشير أدلتها جميعاً -سواء ما كان منها من القـرآن أو من السنة أو من الواقع المعاش لحالهم أو عقلاً وسبراً لرواياتهم ومواقفهم مع النبي صـلى الله عليه وسلم- وتدل بشكل يطمئن إليه الباحث على انتفاء الكذب عنهم، وعلى حفظهم وإتقـانهم وضبطهم لحديث نبيهم صلى الله عليه وسلم مما هو مبثوت في ثنايا كتب أهل الحـديث ونقـد الرجال وسير الأصحاب رضوان الله عليهم، فـ (**العدالة شئ والعصمة شئ آخر والذين قالوا أن الصحابة عدول لم يقولوا قط أنهم معصومون** من المعاصـي ولا مـن الخطـأ والـسهو والنسيان، إنما أرادوا أنهم لا يتعمدون كذباً على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى الـذين حدوا في حد أو اقترفوا إثماً ثم تابوا أو لامسوا الفتن والحروب، ما كانوا ليتعمدوا الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم)[٤٨٩].

---

487 السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن بن محمد،(ت٩٠٢هـ): فتح المغيث شرح ألفيـة الحـديث، ٩٦/١، شرح: صلاح محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

488 الجزري، عز الدين بن الأثير أبي الحسين علي بن محمد (ت:٦٣٠هـ): أسد الغابة في معرفة الصحابة، ٩/١، دار الفكر- بيروت.

489 أبو شهبة: دفاع عن السنة، صـ٢٨٧-٢٨٨، مرجع سابق.

ما استدل به الحداثيون لنفي عدالة الصحابة:

إن لم يكن الحداثيون أول من اعترض على عدالة الصحابة، وليسوا أول من رفـض هذه المسألة، فقد سبقهم إلى ذلك المعتزلة والشيعة، إلا أن الحداثيين قد شملوا جميع الـصحابة بالخروج عن حد العدالة، بينما رفض المعتزلة عدالة فئة من الصحابة كرفضهم عدالة من قاتل علياً[٤٩٠]، ورفض الشيعة عدالة الجمهور الأغلب من الصحابة ولم يبقوا إلا على فئـة بـسيطة منهم، فكل من شارك في الفتنة سقطت عدالته عندهم[٤٩١]، بل ربما كان الشيعة أكثر من نـال من الصحابة وتعرض لهم بالذم وإقصائهم عن دائرة الإيمان عوضاً عن الحكـم بعـدالتهم.. وسار الحداثيون سيرة الشيعة وتوسعوا في ذلك، فرفضوا مسألة العدالة من أساسـها، وقـالوا بانتفائها ابتداء، ذاهبين –حسب تعبير أحد الشيعة المعاصرين- إلى أن نظرية عدالة الـصحابة ابتدعت في العصر الأموي عصر خلافة الطلقاء، وهذه نظرية منقوضة من أساسها فهم حكموا بالعدالة قبل أن يتأكدوا من حسن الخاتمة، فهذه النظرية تتعارض مـع القـرآن ومـع الـسنة وينقضها واقع الحال وتتعارض مع روح الإسلام العامة، ومع الغاية التي أودعهـا الله للحيـاة نفسها[٤٩٢]. ويمكن إجمال أقوالهم في هذه المسألة بما يلي:

أولاً: القول بأن الآيات والأحاديث التي استند إليها أهـل الحـديث لإقـرار عدالـة الصحابة إنما جاءت على العموم ولم تقصد الصحابة بأعيانهم، فهي جاءت حكمـاً عامـاً لا يلغي وجوب البحث في حال كل صحابي راوٍ للحديث على حدا كغيره من رواة الحديث (فإن **الثناء من الله تعالى ورسوله –وهوالدليل على عدالتهم- لم يتناول الأفراد بالخصوصية،** إنما غايته عموم.. ومن تتبع تلك الموارد وسوى بين الصحابة فهو أعمى أو متعام.. ومن الصحابة نوادر **ظهر منهم ما يخرج عن العدالة فيجب إخراجه كالشارب من العدالة لا من الـصحبة،** ومنهم من أسلم خوف السيف كالطلقاء.. كأبي سفيان ومعاوية ومن معهما)[٤٩٣].

ثانياً: عدالة الصحابة مفهوم تم صياغته متأخراً (ففي عهد ابن قتيبة (٢٧٦هـ) نجد **المسلمين لا يقبلون كل روايات الصحابة وينتقدون بعضهم ويرمونهم بالكـذب ومـا كتـاب "تأويل مختلف الحديث" إلا محاولة قام بها محدثو السنة لرفع الاتهام عن صحابة الرسـول،**

---

[490] انظر: السخاوي: فتح المغيث، ٩٥/١، مرجع سابق.
[491] انظر: الخطيب: الكفاية، ١٨٧/١، مرجع سابق.
[492] يعقوب، أحمد حسين: نظرية عدالة الصحابة والمرجعية السياسية في الإسلام، صـ٣٩.
[493] أبو رية: أضواء على السنة، صـ٣٤٩-٣٥٠، مرجع سابق.

بل إن إضفاء القداسة على الصحابة لم يتأسس بعد في القرن الرابع للهجرة، **فكتب التاريخ تروي لنا أخباراً كثيرةً عن عادة سب الصحابة** في هذا العصر اشترك فيها الشيعة والسنة على حد سواء)[494].

ثالثاً: عدالة الصحابة مفهوم وضع لتثبيت القرآن والسنة وهو يخالف التاريخ والحقائق العلمية فعدالة الصحابة (**مسألة افتراضية وضعها الضمير الإسلامي حتى لا يقع التشكيك في أمانة صحابة رسول الله وفي صدقهم**، ذلك أن الشك {إذا} بلغ حد الارتياب في نزاهة الصحابة فإنه يعصف بأصول الدين الإسلامي، **لأن الصحابة هم الذين رووا القرآن ودونوه، وهم الذين رووا الحديث**.. لذلك قرر علماء الإسلام صدق صحابة الرسول وانتفاء الانتحال بينهم في حين أن هذه التفرقة اعتبارية لا وجود لها ولا تتفق ومقتضيات النقد العلمي الصارم كما أنه **ليس هناك حد طبيعي بين الصحابة والتابعين يجعلنا لا ننزه الأولين من الانتحال ونشك في الآخرين**)[495]،فالصحابة بشر كسائر البشر، منخرطون في حياة البشر و(في تاريخ معقد **لا ينسجم البتة وما أضفي عليهم من عدالة مطلقة**، فلا يعد هذا التقديس في حقيقة أمره.. **تقديس يحجب التأثر الذي مارسته العوامل القبلية والاقتصادية في المجتمع الإسلامي الناشئ ويغيب التاريخ الحقيقي** الذي أسند فيه الشيعة العصمة لأئمتهم والسنة العدالة المطلقة لصحابتهم)[496].

رابعاً: تناقض الحقائق العلمية وطبائع البشر باحتمال النسيان والخطأ منهم:

إن عدالة الصحابة تقتضي أن الصحابة (**معصومون وقد نقلوا بحرص وأمانة كلية النصوص الصحيحة والوقائع التاريخية** المتعلقة بفترة النبوة {بالرغم} أنه **لمن الصعب تاريخياً إن لم يكن من المستحيل التأكيد والقول أن كل ناقل قد سمع بالفعل** ورأى الشئ الذي نقله)[497]، فالقول بعدالة الصحابة (**لا يتفق والطبائع البشرية**)[498]، وتصور لنا نظرية العدالة

---

[494] حمزة: الحديث النبوي ومكانته، ص٢٣٦-٢٣٧، مرجع سابق.
[495] نفس السابق، ص(٢٣٨-٢٣٩.
[496] نفس السابق، ص٣٤٨-٣٤٩.
[497] نفس السابق، ص٢٤٤.
[498] أبو رية: أضواء على السنة، ص٣٣٩، مرجع سابق.

الصحابة وكأنهم (قد **ارتفعوا عن درجة الإنسانية فلا يعتريهم ما يعتري كل إنسان من سـهو أو خطأ أو وهم أو نسيان ولا نقول الكذب والبهتان!**)[٤٩٩].

خامساً: تتعارض مع ما جاء في القرآن الكريم بآياته التي خاطبت المجتمـع المـسلم الأول وبينت أن فيه شوائب وفيه الخبائث، فتتعارض هذه النظرية (**مع ما جاء فـي الكتـاب والسنة من الأدلة القوية**)[٥٠٠]، فاستدلوا بطريقتين من القرآن: أولاهما: الآيات التـي جـاءت تتحدث عن المنافقين وتحذر منهم. فمنها قوله تعالى:﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾(البقرة، ٨-٩)، وقوله تعـالى:﴿ وَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ ﴿٥٦﴾ ﴾ التوبـة: ٥٦ وقولـه تعـالى:﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٨٠﴾ ﴾ التوبة: ٨٠.

ثانيهما: ساقوا بعض الآيات –كما فعل الشيعة- وأولوها تأويلات بعيـدة مثـل قولـه تعالى:﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴿١٨﴾ ﴾ السجدة: ١٨، قال الشيعة: المؤمن هو علـي بن أبي طالب والفاسق هو الوليد بن عقبة[٥٠١]، فوجود هذا الفاسق الذي ثبت فسقه بالقرآن وعدم تمايزه عن أبناء المجتمع من الصحابة يبطل نظرية عدالة الصحابة برمتها، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰٓ إِلَى ٱلْإِسْلَٰمِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٧﴾ ﴾ الصف: ٧ ، فهذه الآية تدل على وجود من يكذب على الله بين الصحابة وهو يظهر إسلامه ولم يتميز عن باقي المجتمـع، كما أن الشيعة قالوا أن هذه الآية نزلت في عبدالله بن أبي السرح والي عثمان على مصر فهو الذي افترى على الله الكذب، وأباح النبي دمه ولو تعلق على أسـتار الكعبـة[٥٠٢]، ثـم اتخـذه المسلمون صحابياً بل وولي مصر، وبذا تبطل نظرية عدالة الصحابة.

---

[499] نفس السابق، صـ ٢٢٠-٢٢١.
[500] نفس السابق، صـ ٣٣٩.
[501] يعقوب: نظرية عدالة الصحابة، صـ ٤٢، مرجع سابق.
[502] نفس السابق.

سادساً: وجود المنافقين وتوفي النبي صلى الله عليه وسلم ولـم يبـين للمـؤمنين أمرهم: (ونفاق الصحابة على عهد النبي تكشفه أحاديثه وقد نقل البخاري عن حذيفة بن اليمان قوله:"إن المنافقين اليوم شر منهم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يومئـذ يـسترون واليوم يجهرون")[٥٠٣] فتوفي النبي دون أن يظهر أمر المنـافقين للـصحابة، فـانخرطوا فـي المجتمع ولم يتمايزوا عنه، فعدالة الصحابة –في حال قبولها- تنطبق على المنـافقين، وبهـذا إبطال للحديث أو ترفض عدالة الصحابة.

وإذا رد أهل الحديث على شبهة المنافقين بأن الله قد تكفل ببيان أمرهم للنبي صلى الله عليه وسلم وللمسلمين وذلك بقولـه: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ ﴿٣٠﴾﴾ محمد: يستبق الحداثيون هذا الرد بالقول بأن هؤلاء المنافقين قال الله فـيهم:("وممن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفـاق لا تعلمهـم نحـن نعلمهم" **مردوا عليه، أحكموه وصقلوه أو صقلوا فيه حتى لم يعد يظهر في سيماهم وفحـوى كلامهم**.. ولكن البلية من الرواية عن مثل كعب الأحبار وممن روى عنه أبو هريـرة وابـن عباس)[٥٠٤]، فأمر هؤلاء المنافقين خفي بعضه على النبي نفسه صلى الله عليه وسلم وامتزجوا امتزاجاً شبه تام مع الصحابة فلم يعد بالمقدور تمييزهم عنهم، ووجودهم بهذه الصورة يبطـل صلاحية نظرية عدالة الصحابة.

سابعاً: ارتد عدد كبير من الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم: وذلك بنص حديث النبي نفسه فيما أخرجه البخاري[٥٠٥] ومسلم[٥٠٦] في صحيحهما من حديث ابـن عبـاس قال:"خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال:"يا أيها الناس إنكم محشورون إلى الله حفـاةً عراةً غرلاً..{وفيه}ألا وإنه يجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الـشمال فـأقول: يـا رب أصحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك.. فيقال: إن هؤلاء لم يزالـوا مرتـدين علـى أعقابهم منذ فارقتهم".

---

503 حمزة: الحديث النبوي ومكانته، صـ ٩١، مرجع سابق.
504 أبو رية: أضواء على السنة، ص (٢٤٢-٢٤٣)، مرجع سابق.
505 البخاري: الجامع الصحيح، كتاب التفسير/باب: "وكنـت علـيهم شـهيداً مـا دمـت فـيهم..." ٣٦١/٨ حـ ٤٦٢٥، مصدر سابق.
506 النيسابوري: الجامع الصحيح، كتاب الفضائل/ باب إثبات حوض نبينا صلى الله عليـه وسـلم، مـصدر سابق.

ثامناً: وقوع الصحابة بالكذب وذلك بشهادة الزبير وعمران بن حصين: قال أبو رية: (كشف الصحابي الكبير عمران بن حصين في كلامه الذي أقسم عليه إذ قـال:"والله إن كنـت لأرى أني لو شئت لحدثت عن رسول الله يومين متتابعين، ولكن أبطأ بي عن ذلك أن **رجـالاً من أصحاب رسول الله سمعوه كما سمعت وشهدوا كما شهدت، ويحدثون أحاديث ما هي كما يقولـون،** وأخاف أن يشبه لي ما شبه لهم، فأعلمك أنهم كانوا يغلطون –وفي رواية يخطئون- لا أنهم كانوا يتعمدون")[٥٠٧]، ثم قال:(وروى ابن الجوزي في كتابه "شبهة التشبيه" قال: سـمع الزبير (ابن العوام) رجلاً يحدث، فاستمع الزبير حتى قضى الرجل حديثه، فقال لـه الزبيـر: أنت سمعت هذا من رسول الله؟ فقال الرجل: نعم!! فقال الزبير: **هذا وأشباهه مما يمنعنا فـي أن نتحدث عن النبي!** لعمري سمعت هذا من رسول الله وأنا يومئذ حاضر ولكن رسـول الله ابتدأ بهذا الحديث تحدثناه عن رجل من أهل الكتاب حديثه يومئذ فجئت أنت بعد انقضاء صدر الحديث –وذكر الرجل الذي هو من أهل الكتاب- فظننت أنه من حديث رسول الله!!)[٥٠٨].

تاسعاً: وقوع الصحابة في الكبائر: بدليل إقامة الحدود، وبدليل قصة أبي بكـرة مـع المغيرة بن شعبة، فإما أن يكون أبو بكرة كاذباً بقذفه المغيرة بغير وجه حـق، أو أن يكـون المغيرة زانياً، وفي كلا الحالين تسقط عدالة أحـدهما أو كلاهمـا، فتبطـل نظريـة عدالـة الصحابة[٥٠٩]، فعدالة الصحابة تعني أن (لم يكن في الصحابة منافقون ولم يرتكب أحـد مـنهم كبيرةً ولا صغيرةً ولا وقع منهم ما وقع ولا ارتد بعضهم بعد وفاة النبـي صـلى الله عليـه وسلم)[٥١٠]. أما وقد وقع بعضهم في الكبائر فتبطل نظرية عدالتهم.

---

507 أبو رية: أضواء على السنة، ص ١١٦، مرجع سابق.

508 نفس السابق. وقد أورده البيهقي، أبو بكر احمد بن الحسين (ت٥٤٨هـ): الأسماء والصفات،٢/٢٠٠-٢٠١،تحقيق عبد الله الحاشدي، مكتبة السوادي-جدة،ط١. حيث أخرجه من رواية عبد الله بن عروة بن الزبير ، أن الزبير بن العوام سمع رجلا يحدث حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فاستمع الزبير له حتى إذا قضى الرجل حديثه قال له الزبير : أنت سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال الرجل : نعم . قال : هذا وأشباهه مما يمنعنا أن نحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قد لعمري سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا يومئذ حاضر ، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتدأ هذا الحديث فحدثناه عن رجل من أهل الكتاب حدثه إياه ، فجئت أنت يومئذ بعد أن قضى صدر الحديث ، وذكر الرجل الذي من أهل الكتاب فظننت أنه من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال الشيخ : ولهذا الوجه من الاحتمال ترك أهل النظر من أصحابنا الاحتجاج بأخبار الآحاد في صفات الله تعالى.

509 انظر: تيزيني: النص القرآني، صـ٣٥٨-٣٥٩، مرجع سابق. وقد عزاه إلى عبد المحسن شرف الـدين الموسوي: النص والاجتهاد، صـ٢٥٩، فيكون مصدره فيه شيعي.

510 أبو رية: أضواء على السنة، صـ ٢٢٠-٢٢١، مرجع سابق.

عاشراً: نقد الصحابة لبعضهم البعض وعدم قولهم بعدالة بعضهم واستيثاقهم من حديث بعضهم البعض: فكان أبو بكر وعمر وعلي وغيرهما لا يكتفون بمجرد رواية الصحابي للحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بل يستوثقون من روايته إما بطلب الشاهد على السماع أو حلف اليمين وغيرها مما يثبت صحة المنقول، ولو كان الصحابة عدولاً في نظرهم لما طلبوا ذلك[511]، بل كان من الصحابة أن (**ترامو بالكبائر وقاتل بعضهم بعضاً في سبيل الله، فما ينبغي أن يكون رأينا فيهم أحسن من رأيهم في أنفسهم**)[512].

حادي عشر: اعتراضات عائشة على الصحابة وخاصة على أبي هريرة واتهامها للصحابة:وهي اعتراضات مشهورة وكثيرة ومنها ما ذكره أوزون قال:(وكانت عائشة أول من لقبت الخليفة عثمان نعثلاً (يهودي يشبه عثمان في المدينة) وقالت بصريح العبارة:"اقتلوا نعثلاً فقد كفر" {تاريخ الطبري: ٤٧٧/٤})[513]. ومنها كذلك رفض ابن عباس لحديث أبي هريرة (فقد روي أن أبا هريرة روى حديثاً "من حمل جنازةً فليتوضأ" **فلم يأخذ ابن عباس بخبره وقال: لا يلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة!** وكذلك روى أنه حدث بحديث جاء في الصحيحين وهو:"متى استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يضعها في الإناء فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده" فلم تأخذ به عائشة وقالت: كيف تصنع بالمراس)[514]. وكذا حديث فاطمة بنت قيس (أن زوجها طلق فبت الطلاق فلا يجعل رسول الله لها نفقة وقال لها، اعتدي في بيت ابن أم مكتوم فإنه رجل أعمى، **فردها أمير المؤمنين عمر قائلاً: لا نترك كتاب ربنا وسنة رسولنا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، حفظت أم نسيت، وقالت عائشة: ألا تتقين الله**)[515] فدل على ترامي الصحابة فيما بينهم بالكذب بدليل تكذيب عمر لفاطمة بنت قيس وكذا ما قالته عائشة لها.

ثاني عشر: أخذ الصحابة الحديث من بعضهم ومن بعض أهل الكتاب ولم يميزوه في الأداء، وصغار الصحابة أعلام الرواية: استدل بعض الحداثيين بالقول بأن من أعلام الرواية صحابة توفي النبي صلى الله عليه وسلم وهم صغار من أمثال (عبدالله بن عباس الذي نقل البخاري عنه أنه قال: توفي رسول الله وأنا **ابن عشر سنين** مختوناً، ويروي صاحب المنار

---

[511] انظر: نفس السابق، صـ ٢٦٩، أمين: فجر الإسلام، صـ٣٤٣-٣٤٤، مراجع سابقة.
[512] أبو رية: أضواء على السنة، صـ ٣٦١، مرجع سابق.
[513] أوزون: جناية البخاري، صـ ٢١-٢٣، مرجع سابق.
[514] أمين: فجر الإسلام، صـ٣٤٣-٣٤٤، مرجع سابق.
[515] نفس السابق.

أن له في مسند أحمد ١٦٩٦ حديثاً. وكأنس بن مالك، **كان عمره أقل من عشر سنوات حين وفاة الرسول** وعبدالله بن الزبير والحسن بن علي والحسين ابن علي...وغيرهم، وعبدالله بن عباس لم يعرف النبي ولا اجتمع قبل الفتح إذ كان يقيم في مكة مع أبيه)[516] ومن أمثال أبي هريرة الذي لم يلازم النبي طويلاً فقد أسلم يوم خيبر..

وهؤلاء الصحابة إنما أخذوا حديثهم عن صحابة آخرين وهم معروفون بالوقت ذاته بالأخذ عن مسلمة أهل الكتاب مثل (عبدالله بن عمرو بن العاص وعبدالله بن عمر **تأثراً بالإسرائيليات، الأول عن طريق زاملتين استحوذ عليهما في الشام، والثاني نتيجةً لعلاقته بكعب الأحبار** الذي عرف عنه بالخبث والدهاء بينما **عرف عن عبدالله بن عمر بالسذاجة** والطيبة وحسن النية)[517]، وكذا أبو هريرة فقد التقى (كعب الأحبار (الحبر اليهودي الذي أسلم زمن عمر بن الخطاب) واختلطت بينهما المعلومات مما شوش الناس بين حديثيهما، وهذا ما عبر عنه بشر بن سعد بقوله: "**لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة يتحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحدثنا عن كعب ثم نقوم فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله عن كعب، ويجعل حديث كعب عن رسول الله**" {وأحال إلى سير أعلام النبلاء: ٤٣٦/٢})[518].

وهذا التداخل في الرواية بين ما سمعه من الصحابي عن رسول الله وما سمعه عن أحد أهل الكتاب أو مسلمته أو كتبهم، يعود لعدم تمييز الصحابي نفسه في الأداء بين ما سمعه من أهل الكتاب وبين ما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو باختلاط من سمعه منه من التابعين.. وفي كلا الحالين هذا مما يقدح في قبول روايات الصحابة مطلقاً دون سبر أحوالهم، وهذا مما يبطل ثبوت الحديث النبوي جملةً –تاريخياً- أو يبطل القول بعدالة الصحابة ابتداء فلزم إعادة دراستهم وسبر أحوالهم لمعرفة المصيب منهم وتمييزه عن المخطئ.

---

[516] شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص (٢٧-٢٨)، مرجع سابق مع عدم التسليم بعمر أنس بن مالك الذي ذكره هنا.

[517] البنا: نحو فقه جديد، ١٠٥/١، مرجع سابق.

[518] أوزون: جناية البخاري، ص ٢١، مرجع سابق. وعند الرجوع إلى سير أعلام النبلاء لم أجد عبارة بشر هذه في الموضع الذي أحال إليه.

ثالث عشر: بدليل الروايات والأحاديث الكثيرة النافية لعدالة الصحابة ومنها:

١. ما أخرجه البخاري[٥١٩] ومسلم[٥٢٠] في صحيحيهما من حديث عقبة بن عامر أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج يوماً فصلى على أهل أحد.. ثم انصرف إلى المنبر فقال:"إني فرطكم وأنا شهيد عليكم...وإني والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدي، ولكني أخاف عليكم أن تنافسوا فيها..." والتنافس:(من المنافسة وهي الرغبة في الشئ ومحبة الانفرادية **والمغالبة عليها**)[٥٢١]، فهذا الحديث فيه دليل على وقوع التنافس المذموم بين الصحابة على الدنيا، فتهلكهم كما أهلكت الذين من قبلهم، ففيه دليل على وجود الفسقة فيهم، والفاسق مخروم العدالة مما يلغي نظرية عدالة الصحابة بنص حديث النبي صلى الله عليه وسلم نفسه.

٢. حديث عمرو بن عوف في إرسال النبي صلى الله عليه وسلم أبو عبيدة بن الجراح إلى البحرين ليأتي بجزيتها فتعرض له الأنصار.. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فأبشروا وأملوا ما يسركم، فوالله ما الفقر أخشى عليكم ولكن أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها وتلهيكم كما ألهتهم"[٥٢٢]، ففي هذا الحديث إثبات وقوع التنافس المذموم، وانشغال الصحابة بالدنيا عن الاهتمام بالعلم والسنن والعمل، مما يبطل العدالة.

٣. لعن النبي صلى الله عليه وسلم بعض الناس قبل إسلامهم ثم دخلوا في الإسلام وأصبحوا في عداد الصحابة، ولكن لعن النبي صلى الله عليه وسلم لهم دل على عدم دخول الإسلام قلوبهم وإنما حالهم كحال المنافقين، ولكن المسلمين قبلوهم فيما بعد وعدوهم من الصحابة مما يبطل العدالة. فقد أخرج البخاري[٥٢٣] والترمذي[٥٢٤] وغيرهما

---

[519] البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب الرقاق/ باب من يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، ٢٩٣/١١، مصدر سابق.

[520] النيسابوري: الجامع الصحيح، كتاب الفضائل/ باب إثبات حوض نبينا صلى الله عليه وسلم وصفاته، ٥٧/١٥-٥٩ حـ ٥٩٣٢، ٥٩٣٣، مصدر سابق.

[521] العسقلاني: فتح الباري، ٢٩٦/١١، مصدر سابق.

[522] الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب الرقاق/ باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، ٢٩٣/١١، مصدر سابق. النيسابوري: الجامع الصحيح مع شرح النووي، كتاب الزهد/ والرقاق حـ ٢٩٦١...

[523] سيأتي ذكر تخريجه لدى البخاري عند مناقشة الأدلة بعد قليل إن شاء الله.

[524] الترمذي: السنن، كتاب تفسير القرآن/ باب ومن سورة آل عمران، حـ ٣٠٠٤، سابق، قال أبو عيسى:(هذا حديث حسن غريب يستغرب من حديث عمر بن حمزة) انتهى، وأخرج بعده رواية أخرى نحوه وفيها "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو على أربعة نفر، فأنزل الله: "ليس لك من الأمر شيء.." الحديث.

عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد: "اللهم العن أبا سفيان، اللهم العن الحارث بن هشام، اللهم العن سهيل بن عمرو، اللهم العن صفوان بن أمية"، فهذا اللعن دليل عدم الإيمان ولكن عد المسلمون هؤلاء من الصحابة فيما بعـد وهـذا يجعل القول بعدالة جميع الصحابة بمن فيهم هؤلاء يبطل نظرية عدالة الصحابة.

٤. الاستدلال بقصة ذي الثدية وأنه (كان من أصحاب رسول الله صلى الله عليـه وسـلم يقول: إنه برجل في وجهه لسعة من شيطان وأرسل أبا بكر ليقتله، فلمـا رآه يـصلي رجع، وأرسل عمر فلم يقتله، ثم أرسل علياً عليه السلام فلم يدركه، وهو الذي تـرأس الخوارج، وقتله علي عليه السلام يوم النهروان)[٥٢٥] حيث أخرج الطبراني في الأوسـط بإسناده عن علي قال:(لقد علم أولو العلم من آل محمد صلى الله عليه وسلم، وعائـشة بنت أبي بكر فسلوها أن أصحاب الأسود ذو الثدية ملعونون على لسان النبي الأمـي، وقد خاب من افترى، قال الطبراني: لا يروي هذا الحديث عن بريدة إلا علـي بهـذا الإسناد وتفرد به عباد بن يعقوب)[٥٢٦].

٥. الاستدلال بقصة ثعلبة إذ دعا النبي صلى الله عليه وسلم أن يدعو الله أن يرزقه مـالاً، فلما رزق المال امتنع عن دفع الزكاة، ثم رفض أبو بكر أخذها وكذلك فعل عمر[٥٢٧].. ففيه دلالة على امتناع بعض الصحابة عن دفع الزكاة مما يدل على امتناع بعضهم عن الالتزام بالعبادات والتكاليف الشرعية مما يسقط القول بعدالتهم جملةً.

٦. ومما استدلوا به ما أخرجه ابن حجر من طريق ابن أبي شيبة بإسناده عن نبيح العنزي عن أبي سعيد الخدري قال:(كنا عنده وهو متكئ فذكرنا علياً ومعاوية، فتناول رجـل معاوية فاستوى أبو سعيد الخدري جالساً ثم قال: كنا ننزل رفاقاً مع رسول الله صـلى الله عليه وسلم فكنا في رفقة فيها أبو بكر فنزلنا على أهل البادية وفيهم امـرأة حبلـى ومعنا **رجل من أهل البادية، فقال للمرأة الحامل: أيسرك أن تلدي غلاماً؟ فقالت: نعم، قال: إن أعطيتني شاةً ولدت غلاماً، فأعطته، فسجع لها أسجاعاً ثم عمد إلى الـشاة**

[٥٢٥] يعقوب: نظرية عدالة الصحابة، صـ٤٤، مرجع سابق.

[٥٢٦] الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت:٣٦٠هـ): المعجم الأوسط، ١٢٧/٤، حـ ـ ٥٤٤٧، تحقيـق: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، (١٩٩٩م).

[٥٢٧] الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت:٣٦٠هـ): المعجم الكبير، ٢١٨/٨، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط٢. وأوردها الألباني في السلسلة الـضعيفة، ١١١/٤، وقـال: ضعيف جداً.

فذبحها وطبخها وجلسنا نأكل منها ومعنا أبو بكر، فلما علم القصة قام فتقيأ كل شـئ أكل، قال: ثم رأيت ذلك البدوي أتى به عمر بن الخطاب وقد هجا الأنصار، فقال لهم عمر: لولا أن له صحبةً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أدري ما نـال فيهـا لكفيتكموه، ولكن له صحب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال ابن حجر: لفـظ علي بن الجعد ورجال هذا الحديث ثقات)[٥٢٨]، ففي هذه الرواية إثبات لوجود محتـال كذاب ثابتة صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم، فكيف يقال بعدالـة الـصحابة وفـيهم الكاذب في الحديث؟

من كثرت طعون الحداثيين بهم أو حولهم:

تجد الحداثيين الذين تناولوا الصحابة بالطعن ورفضوا مبدأ عدالة الصحابة، إنما يوجهـون أكثر سهامهم إلى الصحابة المكثرين من الرواية، فلئن اتهم الشيعة الصحابة ممن خرجوا على علي بن أبي طالب، أو ممن تولوا الخلافة قبله بدعوى اغتصابها من صاحب الحق فيها وهـو علي.. فإن الحداثيين –أو بعضهم- إنما اعتنوا بالطعن في الصحابة الذين أكثروا الرواية عـن النبي صلى الله عليه وسلم، وأكثر سهامهم تم توجيهها لأكثر مكثر من الرواية من الـصحابة وهو أبو هريرة –رضي الله عنه- متهمين له بوضع الحديث لبني أمية لعلاقته بالسلطة آنئـذ وبأخذه للروايات من أهل الكتاب وخاصةً عن كعب الأحبار، وبطعن عائـشة واعتراضـاتها عليه، وبقلة معاصرته للنبي صلى الله عليه وسلم، وبعزل عمر له عن ولاية البحرين، وعلـى فقره وسوء حاله قبل الإسلام وحتى بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وغيرها الكثير مما هو مبثوت في كتب القوم[٥٢٩]. وما هذا الطعن إلا بسبب (الكثرة البالغة من أحاديثه التي استفاضت في كتب وأخذت مكانةً وتصديقاً في قلوب المسلمين وسيطرت على عقولهم وأفكارهم وجعلوا منها ديناً عاماً)[٥٣٠]، فاستهدافهم إنما هو استهداف للحديث الذي يروون لا لذواتهم وأشخاصـهم، مما يمكن قراءته على أنه حلقة في سلسلة الحرب على حديث النبي صـلى الله عليـه وسـلم لإقصائه من دائرة الفعل.

---

[528] العسقلاني: الإصابة، ١٣/١، مصدر سابق. وبحثت عنه في مصنف ابن أبي شيبة فلم أجده.
[529] انظر: أبو رية، محمود: شيخ المضيرة أبو هريرة. وانظر: أبو رية: أضواء على الـسنة، صـ ـ١٩٦-٢٠٥، وأمين: فجر الإسلام، صـ٣٤٧، وأوزون: جناية البخاري، في مواضع عـدة منهـا صـ ـ٢٠-٢١، حمزة: الحديث النبوي ومكانته، صـ٩٥-١٣٠، وغيرهم.
[530] حمزة: الحديث النبوي، صـ٩٧، مرجع سابق.

وكذا كانت سهام الطعون موجهة لأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وكذا لعبدالله بن عباس رضي الله عنهما، وذلك لنفس الأسباب التي طعن لأجلها بأبي هريرة، فهؤلاء من مكثري الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وممن دارت الرواية عليهم، كما يطعنون في كل صحابي يجدون شبهةً لمطعن، فيطعنون بعثمان بن عفان رضي الله عنه، وإذا روى تميم الداري حديث الجساسة رموه بأنه أول قاص في الإسلام وأنه (كان نصرانياً من نصارى اليمن.. وكان ترهب حتى قال عنه أبو نعيم:"إنه راهب أهل عصره" وهي نزعة نصرانية بقيت عنده في الإسلام.. {وهو} أول قاص...وصورة هذا القصص أن يجلس القاص في مسجد وحوله الناس.. ويقص عليهم حكايات وأحاديث وقصص عن الأمم الأخرى وأساطير ونحو ذلك **لا يعتمد فيها على الصدق بقدر ما يعتمد على الترغيب والترهيب**)[531]، وهل يا ترى لو لم يرو تميم الداري –رضي الله عنه- هذا الحديث، هل كان سينال منه الحداثيون؟ وهل كانوا سيتهمونه بقص قصص تسلية للناس لا يتحرى الصدق فيها فيكذب ليمرح الناس؟ أم يا ترى لم يسمع تميم بحديث حبيبه رسول اله صلى الله عليه وسلم وهو يقول:"من قال الكلمة ليفرح الناس......"

وممن طعن به الحداثيون غير الصحابة، الإمام الزهري –رحمه الله تعالى- وما ذلك إلا لأنه يعد أول من جمع الحديث النبوي جمعاً خاصاً قاصداً الاستيعاب، فاتهموه بالتبعية للأمويين، وعلاقته بالسلطة آنذاك، وبوضعه الحديث لهم بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتكاد تكون ذات الاتهامات التي وجهت لأبي هريرة، حتى إذا استنفذ القوم اتهاماتهم، ذهب أحدهم للقول بأن شخصية الزهري هي شخصية وهمية نسجها الخيال الشعبي بما نسب إليه من إنتاج فكري، حيث (أن التواريخ تنسب إلى الزهري عدداً من الكتب ضخماً في السيرة والمغازي، وكتاباً واحداً في الحديث، لكن هذا لا يمنع حضوره بقوة في الموطأ والصحيحين...**ولم تصلنا هذه الكتب لأنه لم يخاف أي أثر مكتوب لا في السيرة وهي اهتمامه الأكبر ولا في الحديث، ولم يخاف لأنه لم يكتب شيئاً**، وقصة الاحتمال إنما هي قصة تشهد على خياليتها ومبالغتها الصبيانية)[532]، فالزهري لم يكتب شيئاً ولم يرو شيئاً بدليل عدم وصول إلينا هذا الذي نسب إليه، وما نسب إليه توهمات صبيانية ومبالغات طائشة.. هكذا

---

[531] أمين: فجر الإسلام، ص٢٥٢-٢٥٣، مرجع سابق.
[532] جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص٣٧-٣٨، مرجع سابق.

بسهولة يرفض الحداثي ما توافق النقل على إثباته، وما توافقت المصادر على النقل عن الزهري من مرويات.

مناقشة الأدلة التي استدل بها نافي عدالة الصحابة على النحو التالي:

- أما استدلالاتهم بأن الآيات والأحاديث التي تحدثت عن عدالة الصحابة والقول بأنها جاءت تتحدث عن عموم الصحابة وليست مخصوصة بأعيانهم.. فهذا الكلام صواب من حيث المبدأ ومفهوم النصوص أن القاعدة العامة في شأن الصحابة أنهم عدول، ويبقى الأمر على أساسه وعلى عمومه ما لم يثبت عن واحدهم ما ينافي هذه العدالة فتسقط عنه، وما لم يأت بما ينافيها تبقى على الحالة الأصلية وفق القاعدة العامة وهي أن الصحابة كلهم عدول، وإذا كان موضع النزاع هو ما يتعلق بصدق الصحابة في الرواية، فهو ما لم يثبت على واحدهم خلاف الصدق فيبقوا جميعاً بأعيانهم مستصحبين العدالة الأصلية.

-أما القول بأن عدالة الصحابة مفهوم تم صياغته متأخراً بعد القرن الرابع، بدليل وجود مرويات عن سب الصحابة في تلك الفترة، فلا بد من التفريق بين وجود من طعن بالصحابة أو بعضهم، فهذا مما لا يخلو منه عصر من العصور الإسلامية خاصةً من قبل غلاة الشيعة والمعتزلة، وبين عدم وجود مبدأ عدالة الصحابة، فالقول بعدالة الصحابة موجود قديم قال به علماء عصر التدوين، كما قال به الصحابة أنفسهم، فمن علماء عصر التدوين أبو زرعة الرازي الإمام الحافظ من أعمدة علماء الحديث وقد تقدم قوله في بداية هذا المبحث، ومن الصحابة ما رواه الطبراني في الكبير بإسناده عن (حميد قال: كنا مع أنس بن مالك فقال: والله ما كل ما نحدثكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه منه، **ولكن لم يكن يكذب بعضنا بعضاً**)[533]، ففي أثر أنس هذا دليل واضح على أن الصحابة أنفسهم ينظرون إلى بعضهم بالصدق ولم يكونوا يكذبون بعضهم، وهذا أساس مبدأ العدالة في الرواية.. فالقول بعدالة الصحابة قول قديم بداياته منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم بموجب الآيات والأحاديث التي دلت على هذه العدالة، وقال بها الصحابة ومن جاء بعدهم وإلى يومنا هذا، ولا ينفيها وجود فريق من الناس طعن بصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم جميعاً أو أفراداً بأعيانهم، فهؤلاء ما زالوا يوجد منهم في عصرنا الحاضر مما لا يضر باستقرار المبدأ قديماً منذ عهد الإسلام الأول.

---

[533] الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت:٣٦٠هـ): المعجم الكبير، ٢٤٦/١ ح ٦٩٩، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط٢.

-أما قولهم بأن عدالة الصحابة مسألة افتراضية وضعت لتثبيت القـرآن والـسنة، وهـي تخالف التاريخ والحقائق العلمية التي تقتضي النقد الصارم، ولا يوجـد فـارق طبيعـي بـين الصحابة والتابعين لتعديل الأولين والتحري عن الآخرين.. فهذا الدليل يفترض صاحبه ابتـداء أن العدالة التي يقول بها أهل السنة تعني العصمة عند الشيعة وهذا أمر غير دقيـق، فـالمراد بعدالة الصحابة بالتحديد –وهو ما يعتني به أهل الحديث- هو الصدق المطلق في رواية حديث النبي صلى الله عليه وسلم، أما كونها نظرية وضعها علماء الإسلام لتثبيت القـرآن والـسنة.. فهذا كلام فيه إيهام بأن الصحابة مجهولي الحال، وأن أحوالهم لم تسبر وسيرهم لـم تعـرف، بينما الواقع أنه لا يوجد جيل وجد منذ بدء الخليقة إلى يومنا هذا درس ودونت أحواله وسبرت حياة أفراده كما حدث لجيل صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل يمكن القول أن عدالة الصحابة جاءت ابتداء بتزكية الله ورسوله لهم، ثم ثبتت واستقرت بـسبر أحـوالهم بأعيـانهم فاستقرت القاعدة بعد إثباتها وتحري حيثياتها ومطابقتها لواقع أفرادها وجزئياتها. فالقرآن ثابت لا يأتيه الباطل بتناقله عبر أشد أنواع التوثيق ألا وهو النقل الشفاهي الحرفي النصي المتـواتر لم يختلف فيه حرف واحد، مع تزامن ذلك بالتدوين في مصحف كامل، فجاء الكتاب مطابقـاً للشفاه، فتكون قاعدة ثبوت القرآن ثابتة لمطابقة القاعدة لجميع جزئيات أفرادها.. وهكذا كانـت قاعدة عدالة الصحابة ثابتة لمطابقة المبدأ لجميع جزئيات تطبيقاته فلا يوجد مـا ينفـي هـذه القاعدة عن أحدهم.

فالصحابة جيل نشأ تحت الشمس في وضح النهار، عرفت أحوالهم، ونقلت أخبارهم، حتى الشواذ منها، والدليل على ذلك تلك الروايات التي تثبت وقوع بعضهم في المعاصي أو حدوث الفتن فيما بينهم.. وغيره مما اتخذه بعض الحداثيين تكئةً لنفي عدالتهم.. وتكاد تكـون مـسألة عدالة الصحابة قضية صورية، إذ لا يوجد صحابي واحد ممن له رواية لحديث النبي صـلى الله عليه وسلم طعن فيه من جهة الصدق في النقل أوالضبط في الرواية.. ولو وجد من هـذه صفته لنشر القوم وأخباره في الآفاق ولطارت به الصحائف والأقلام.. مما يدل على أن نفـي العدالة لا يضر بالسنة مباشرة، ولكنه محاولةً لتحطيم المثل العليا الراسخة في نفوس المؤمنين للوصول شيئاً فشيئاً إلى نقض الدين وإقصائه عن حياة المسلمين.

-أما القول بمنافاتها للحقائق العلمية والتاريخ ولطبائع البـشر الـذين يعتـريهم النـسيان والخطأ.. فإن هذا الكلام يستقيم في حال أريد بالعدالة معنى العصمة، أما وأن العدالة شئ آخر غير العصمة، فإن الصحابة يقع منهم الخطأ والنسيان والسهو والمعصية.. ولكن القول بوقوع

الواحد منهم بالكذب ولو في حديث الناس يستلزم دليلاً واضحاً، فالأصل في الإنسان الـصدق، فإذا كان هذا الإنسان مسلماً ومن الجيل الأول للإسلام ممن عرف عنهم الصدق كان لزوم هذه الصفة فيهم أشد وأوثق، وإذا أضيف إلى ذلك انتفاء وقوع من أحـدهم الكـذب علمنـا يقينـاً بصدقهم وعدالتهم، أما احتمال السهو والنسيان بحق الواحد منهم فهو مما يحتمل وقوعه من أي بشر سواء الصحابي أو غير الصحابي، ولكن من قال بأنه يجب على الصحابي أن يروي مـا لم يحفظ؟ أو أنه روى من الحديث ما سهى عنه؟ فمجمل القول أن الحديث الذي لـم يحفظـه صحابي ما لم يقم بروايته تماما كمن نسي الآية من القرآن لا يقوم بتلاوتها أثناء الصلاة لأنـه غير حافظ لها، فالسهو والنسيان منهم لا يضر برواية الحديث فالموقف ليس موقـف اختبـار لاستخراج المعلومات بل موقف نقل للعلم يقوم به المتمكن من هذا العلم تماما كالمدرس يعلـم طلابه تخصصه المتمكن فيه فلا يتعداه إلى ما لا دراية به أو إلى ما نسيه أو غفل عنه.

ومن هنا كان رواة الحديث من الصحابة قليل مقارنة بعددهم الكبير، فكان المعظم الأكبـر ممن ثبتت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم توقفوا عن الرواية ولم يرووا حـديثاً واحـداً.. حيث بلغ عداد الصحابة عشرات الآلاف، فقد حضر حجة الوداع مع النبي صـلى الله عليـه وسلم قرابة المائة ألف سوى من أسلم بعد ذلك وبايع النبي صلى الله عليه وسلم.. ولكن مـن روى حديث النبي صلى الله عليه وسلم لم يبلغوا معشار هذا العدد، فقد خرج الإمام أحمد فـي مسنده لـ (٩٠٤) من الصحابة حتى لمن ذكر مبهماً منهم[534]، وإذا كان عدد المبهم منهم (٨٠) كان عدد الصحابة المذكورين عند أحمد (٨٢٤) صحابي وصحابية أخرج لهم الإمام أحمد في مسنده، فيكون نسبة رواة الحديث إلى عدد الصحابة ممن حضر حجة الوداع -وهم ليسوا كل الصحابة- لا يتجاوز الـ (٠٠٨و٠) الثمانية بالألف ، وإذا علم أن المكثرين مـن الـصحابة الذين بلغ عدد مروياتهم قرابة الخمسمائة حديث فأكثرهم (٧) فقط، علمت أن الجل الأكبر من الصحابة لم يرووا حديث النبي صلى الله عليه وسلم وتوقفوا عن ذلك، مـع تـداعي أسـباب الرواية وتوفرها لديهم، وإقبال التابعين على الرواية، وحاجة البلـدان المفتوحـة والـشعوب الداخلة في الإسلام جديداً مما تتشوف النفوس بطبعها لمعرفة تفاصيل الـشئ الجديـد علـيهم ويزداد ذلك الفضول إذا كان هذا الجديد ديناً ومعتقداً جديداً، فيتطلعون للتعرف على نبي هـذا الدين وقائده ورسوله وعلى أحكامه وشؤونه، فشروط الرواية متوفرة ومع ذلك توقـف الجـل الأكبر عنها.. ويرجع ذلك لخشيتهم الوقوع في الخطأ في رواية حديث سهوا أو نـسيانا، فلـم

---

[534] والمهم هو أن يذكر باسم (رجل) أو (رجل من بني فلان) أو (شيخ) دون ذكر اسم له.

يرو الحديث منهم سوى المتمكن منه الضابط له الحافظ تمام الحفظ، وهذا ما يتفق مع الحقائق العلمية والوقائع التاريخية والطبائع البشرية.

فقد جاءت أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم محذرة من رواية حديث عنه ما لم يـستوثق صاحبه سماعه وحفظه عن النبي صلى الله عليه وسلم ومنها قوله :"من حدث عني حديثاً يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين"[535] ومعلوم مصير الكاذب على رسول الله عند صحابته ومن جـاء بعدهم حيث يقول صلى الله عليه وسلم:"من كذب علي فليتبوأ مقعده من النـار"[536] وقولـه:"إن كذبا علي ليس ككذب على أحد، فمن كذب هلي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"[537]. ولهذا تجـد حرص الصحابي على رواية الحديث النبوي وأدائه كما سمعه، وإذا شك في سـماعه أو لـم يتيقن حفظه لما سمع سهوا أو نسيانا كان يتوقف عن الرواية، ولهذا كـان لبعـضهم منـاهج خاصة في التوثق من الرواية بطلب الشاهد أو حلف اليمين.. ونحوه.

-أما استدلالهم بالآيات التي تبين وجود الخبث في الصحابة.. فهذا الخبث الذي تشير إليـه الآيات يتمثل بوجود المنافقين، والآيات جميعها تحمل على ذلك، ومنها قوله تعـالى:﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰٓ إِلَى ٱلْإِسْلَٰمِ ﴾ الصف: ٧ جاءت في سياق الحديث عـن أهـل الكتـاب وخصوصاً موقف بني إسرائيل مع أنبياء الله موسى وعيسى عليهما السلام ودعوتهمـا هـي دعوة الإسلام الداعي إلى التوحيد وإلى الإيمان بما جاء به المرسلون. فكان ما جاء به التبشير بقدوم النبي محمد بعد عيسى عليه السلام كما نصت الآية (٦) في نفس السورة، لذا وصـف بني إسرائيل الذين أوصل لهم نبي الله عيسى بالإيمان بنبي الإسلام محمد وصفهم بالمـسلمين، وبناء عليه فالذين قال الله عنهم:(افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام) المـراد بهـم بني إسرائيل.. هذا من جانب. ومن ناحية أخرى، فإن الذي افترى على الله الكذب هو كل من كفر بنبوة محمد من أهل الكتاب ولا يمنع أن يراد بهم المشركين أيضاً[538].

أما الركون إلى التأويلات البعيدة لبعض الآيات بتأويل المؤمن بأنه علي بن أبي طالـب، والكافر أو الفاسق هو فلان بعينه من الصحابة.. فهذه تأويلات غير مبنية على دليل منطقي أو

---

[535] مسلم: الجامع الصحيح، المقدمة، ٢٢/١ حـ١، مصدر سابق.
[536] البخاري: الجامع الصحيح، كتاب العلم/ باب إثم من كذب على النبي ٢٦٤/١حـ١٠٧، مصدر سابق.
[537] مسلم: الجامع الصحيح، المقدمة، ٢٨/١ حـ٤، مصدر سابق.
[538] وانظر أيضاً: ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ١٨٨/٢١، مرجع سابق.

عقلي أو على منقول صريح صحيح.. وقبول مثل هذه التأويلات البعيدة يجعل لكل من كانت بينه وبين شخص خصومة أن يفسر كل آية فيها وصف لفاسق أو كافر بأن المراد به فلان الذي يكره، وكل آية فيها وصف لمؤمن أو محسن أن يقول المراد به فلان الذي يحب، وهذا منهج فاسد يرفضه كل صاحب نظر، ولا يقبله كل ذي عقل، وبذا فإن تأويلات الشيعة التي هي من هذا القبيل ينطبق عليها هذا الكلام وهي تأويلات فاسدة لا تقوم على حجة.

-أما الاستدلال بوجود المنافقين وعدم تمايزهم عن الصحابة وعدم إظهار النبي لأمرهم، بل القول بأن النبي نفسه لم يعد يميزهم لتمرسهم على النفاق وانخراطهم في المجتمع بحيث لم يعد لهم لحناً من القول يتمايزون به، خلافا لما ذكرته الآية :﴿ وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِۚ ﴾ محمد: ٣٠.. ومسألة النفاق ظاهرة ثابتة لا يمكن إنكارها، وهي من أكثر ما توقف عنده الحداثيون لرفض عدالة الصحابة ويمكن مناقشتها بالقول بأن المنافقين، وهم الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر ومنهم من آمن اتقاء السيف بعد استقرار الدولة وانتشار الإسلام بعد فتح مكة، إنما كانوا يهدفون بنفاقهم النيل من الإسلام بأساليب خفية وطرق ملتوية، وذلك من خلال الدخول والخروج في الإسلام، وتأليب غير المسلمين على محاربته، ومحاولة تشكيك المسلمين في دينهم، وإثارة الشحناء والفتن الداخلية في المجتمع المسلم، وإثارة الشبهات والأباطيل حول الإسلام وأهله وغيرها.. وهذه الأمور في جلها يمكن القول أنها أهداف سياسية للنيل من الوجود الإسلامي الناشئ، وإبطال كيانه اليافع.. أما من آمن منهم اتقاء للسيف فكان يهدف إلى تحقيق مطامع شخصية بالعيش الآمن والرزق الرغيد، وهؤلاء كان من همهم إبعاد الصحابة عن الالتفاف حول نبيهم وإشغالهم عن السماع منه، فكانوا يتجنبون الجلوس في مجالس النبي صلى الله عليه وسلم أو الاستماع إليه عياناً جهاراً لخوفهم من افتضاح أمرهم من النبي صلى الله عليه وسلم أمام الناس، ولعدم احتمالهم لهذه المجالس لأن من صفة المنافق أنه لا يطيق السماع لمن يكره حتى وإن أظهر الحب له وهذه أمور نفسية مستقرة، ولئلا يشجعوا المسلمين ملازمة النبي أوالسماع منه صلى الله عليه وسلم.. لذا فهم غير معروفين بالحديث ولا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبناء عليه لم يكونوا من رواة حديثه فيما بعد لأنهم إن رووا الحديث فإن أول ما يسأل الواحد منهم عن مصدره وكيف تحصل له هذا مع كونه ليس ممن يعرف بالاستماع لحديث النبي صلى الله عليه وسلم، وكان الصحابة ينتقد بعضهم بعضاً، وشديدو الحرص على الحديث والتوثق منه، لذا عندما جاءت فاطمة بنت قيس في ميراث الجدة، قال عمر:(لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندري لعلها

حفظت أو نسيت)[539]، لأنها لم تكن ممن عرف بالرواية عن رسول الله أو الاستماع لحديثه ابتداء، فمن الناحية العقلية يصعب على المنافقين ولوج باب رواية الحديث ليضعوه على رسول الله والجيل كله يترصد الرواية ومتيقظاً لما يروى في ساحته العلمية.

وعلى فرض أن المنافق روى الحديث فإنما يقصد بروايته النيل من الإسلام وإهماله والإفساد على الناس دينهم، فإذا كان هذه حاله سيأتي برواية مما يخالف أصول الدين وثوابته مما هو ثابت في القرآن وأصول الإسلام.. وكان منهج أهل الحديث من لدن الصحابة – رضوان الله عليهم- عرض المروي على الكتاب وعلى الثوابت، فإذا خالفهما كان هذا دليل عدم صدق ناقله فردوه.

ولقد علمت أن الصحابة شديدو الحرص على تطبيق الإسلام وشاع بينهم الحديث الذي بلغ حد التواتر القائل :"من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار"، ولم يؤثر عنهم أنهم قتلوا أو عزروا واحداً منهم روى حديثاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم كذب فيه عليه، فلو وجد من المنافقين من روى حديثاً كذباً لنقل إلى باقي أجيال المسلمين إيقاع الصحابة عقوبةً بحقه.

والأمر الآخر أن المنافقين كانوا معروفين للنبي صلى الله عليه وسلم وللصحابة، أما القول بأنهم احترفوا النفاق حتى خفي عن النبي أمرهم فلم يعودوا يلحنون بالقول.. فهذا كلام فيه افتراض في غير محله، وذلك أن المثبت لوجود المنافقين في المجتمع الأول إنما استند إلى القرآن الكريم مصدقاً بما ورد فيه في هذه المسألة، والقرآن نفسه ذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ولجيله من الصحابة أنهم سيعرفونهم مستخدماً أدوات التأكيد الجازم بقوله تعالى:﴿ وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِۚ ﴾ محمد: ٣٠ فانظر التأكيد بقوله (ولتعرفنهم) واو القسم ولام التأكيد ونون التأكيد المشددة، فإذا ثبت أساس المسألة بالقرآن، فعليك إثبات كامل جزئيات المسألة ذاتها الواردة في ذات المصدر، والقرآن نفسه يؤكد معرفتهم فلم يخف أمرهم على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى صحابته رضوان الله عليهم، ودليل ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم استودع أسماءهم بأعيانهم حذيفة بن اليمان أمين سره، والقرآن نفسه هو الذي أثبت عدالة الصحابة معرفا نبيه بمن ليس منهم.

---

[539] مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الطلاق/ باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها،١٠/٣٤٣ حـ٣٦٩٤، مصدر سابق.

وأيضاً فإن هؤلاء المنافقين المتربصين بالإسلام قد افتضح أمرهم وظهر موقفهم على العلن بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حيث خرجوا عن صف المسلمين بما بات يعرف بحروب الردة التي امتدت واتسع شرها، وكان لله فيها حكمة بالغة في تنقية صف المسلمين، فكل من كان في قلبه شك أو مرض أو نفاق بالغ وجد في هذه الحركة (الردة) ملجأً للتعبير عن حقده الدفين فلم يبق في الإسلام إلا المؤمن النقي، وهل سيجد هؤلاء فرصةً أفضل من تخلخل المجتمع المسلم وزلزلته بوفاة نبيه وقائده، للانقضاض عليه والنيل منه؟ فهو غرض المنافق الدفين فوجدوا لتحقيقه فرصةً مواتيةً فافتضح أمرهم وسلم المجتمع المسلم من شرورهم وفتنتهم.

ورواة الحديث من الصحابة رضوان الله عليهم ليس فيهم من يشك بصحبته وإيمانه، فجميعهم سبرت أحوالهم وعرفت سيرهم وقلة منهم ممن روى الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم[٥٤٠]، فهم عدول ابتداء وهم عدول انتهاء بعد الوقوف على أحوالهم الدقيقة، وعلى من يقول بوضع المنافقين للحديث أن يأتي باسم واحد منهم عليه تهمة نفاق روى حديثاً واحداً عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإن لم يفعل علم يقيناً بعدالة القوم رضوان الله عليهم جميعاً، وكذا يقال عن (ذي الثدية) الذي استشهدوا به فلا يوجد له أية رواية في كتب الحديث ومصنفات الإسلام، وكذا يقال عن كل من ذكر اسمه في عداد المنافقين، فليس لواحد منهم روايةً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.. فوجود النفاق لا يضر بعدالة الصحابة من حيث الرواية، ولا يصح الاستدلال بالنفاق لإبطال العدالة مطلقاً، كما لا يضر وجود العملاء في ولاء الشعب لوطنه وانتمائه لدينه وبني قومه.

-أما مسألة الردة، فإن من ارتد خرج من الصحابة، لأن حد الصحبة رؤية النبي صلى الله عليه وسلم على الإسلام وأن يموت الرائي مسلماً، ومن ارتد خرج عن الإسلام وخرج من كونه صحابياً فهو خارج موضع النزاع ولا يطعن في عدالة الصحابة لكونه ليس منهم.

-أما الاستشهاد بأثر عمران بن حصين وما روي عن الزبير والذي يتبين فيهما وقوع الخطأ والكذب من الصحابة برواية الحديث على غير ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم.. فإن

---

540 وإن كان الرواة من الصحابة أكثر ممن أخرج لهم الإمام أحمد في مسنده، فقد زاد عددهم عن هذا عند ابن أبي شيبة في مسنده وغيره، ولكن الرقم في مجمله يدور حول هذا العدد طبعاً بعد إزالة ما ذكر عند أحمد منهم مبهماً.

الأثر المنسوب إلى عمران بن حصين ذكره ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث[541]، وفي نصه أنهم (إنما كانوا يغلطون لا أنهم كانوا يتعمدون) واحتمال وقوع الخطأ وارد من أي بشر وهذا لا ينافي العدالة[542]، وكذا الخبر الموقوف على الزبير بن العوام الذي سـمع الرجـل يحـدث بحديث سمعه عن النبي صلى الله عليه وسلم فبين الزبير أن سماع الرجل لم يكن لحديث أنشأه النبي نفسه وإنما نقلاً عن أهل الكتاب.. ففيه دليل على اختلاط الصحابة فيما يروونه بين مـا هو عن أهل الكتاب وبين ما هو عن النبي صلى الله عليه وسلم مما يبطل عدالة الصحابة من جهةعدم إتقانهم للرواية، وقد رواه البيهقي بإسناده في الأسماء والصفات[543]، وبحثـه اليمـاني وحكم عليه بأن (الخبر منقطع وكأنه مصنوع)[544].. وهذه الأخبار –على فرض ثبوتها- إنمـا تحمل على وقوع الخطأ في الرواية، وهذا باب من أبواب العلل حيث كثيراً مـا يعـل نقـاد الحديث الخبر المرفوع بالموقوف والمتصل بالمرسل.. وهذا ميدانه العلل محتملة الوقوع فـي أخبار الثقات من الرواة، وهو مما لم يغفله المحدثون، وأيضاً فإن هذه الروايات جاءت عامةً دون بيان موضع الخلط، فقد يكون الحديث المروي من الصحابي لم يصل المعتـرض عليـه (عمران بن الحصين) ومعلوم أنه لا يوجد صحابي واحد جمع كامل حديث النبـي صـلى الله عليه وسلم.

أما خبر الزبير فالرواية غير ثابتة وفق منهج أهل الحديث، والرواية قـد يفهـم منهـا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يروي حديثاً من كلام رجل من أهل الكتاب.. ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن التعلم من أهل الكتاب والأخذ عنهم فكيف يـروي عـن رجـل منهم؟ فهذا لا يكون إلا من باب حكاية قصة عن الأمم السابقة لأخذ العبرة والعظـة، أو نقـلاً عن كلام أحد الأنبياء مما يقره الإسلام فيكون بمثابة تشريع إسلامي مما لا يضر روايته عـن النبي صلى الله عليه وسلم.. وقد اشتهرت مثل هذه الرواية فيمن سمع من أبي هريرة، فخلـط بين ما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم مع ما رواه عن كعب، فوقع الخلط من

---

[541] الدينوري: تأويل مختلف الحديث، صـ٣٠، مصدر سابق.

[542] أورد المعلمي اليماني شبهة أبي رية في كتابه: الأنوار الكاشفة، صـ٦٥-٦٦، ورد عليها بأن ابن قتيبـة لم يسند هذا الأثر.. ولقد وقع تصحيف في النسخة التي وقفت عليها من كتاب الأنوار الكاشفة حيث ذكر (لأنهم كانوا يتعمدون) والصواب هو (لا أنهم كانوا يتعمدون) فقد يكون التصحيف من الطباعة، صـ٦٦. فلتراجـع هناك الأنوار الكاشفة للمعلمي اليماني، المكتب الإسلامي- بيروت، ط٢، (١٩٨٥م). والمتن يرد بعدم إسـناد هذا الأثر.

[543] البيهقي (ت:٤٥٨هـ)، أبو بكر أحمد بن الحسين: الأسماء والصفات، ٢٠١/٢، تحقيق: عبدالله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي- جدة، ط١.

[544] اليماني: الأنوار الكاشفة، صـ٦٥، مرجع سابق.

الراوي عن أبي هريرة لا من أبي هريرة نفسه ولا من الصحابي.. فالنبي صلى الله عليه وسلم لا يروي إلا عن رب العالمين بما يوحيه إليه من خلال الملك جبريل أو ما يلقيه في روعه من المعاني، فظاهر الرواية البطلان ولا تطعن بعدالة الصحابة أهل الرضوان.

-أما الاستدلال بوقوع الصحابة بالكبائر بدليل قصة أبي بكرة مع المغيرة بن شعبة...فـإن العدالة التي موضع البحث هي الصدق في الرواية وهو شئ غير العصمة، فلا معصوم عنـد أهل السنة سوى النبي صلى الله عليه وسلم، فسواء وقع المغيرة بالزنا أم لا فهـذا لا يطعـن بعدالة الصحابة، بل إن إصرار أبي بكرة على شهادته بما رأى حتى وإن جلـد دليـل علـى تمسكه بصحة ما رأى، فيستلزم تشبثه بقوله وعدم تراجعه عما رآه وشهد به، مما يقوي مسألة عدالة الصحابة بصدقهم فيما يروونه عن رسول الله صلى الله عليه وسـلم، وبـصدقهم فيمـا يتحدثون به جملةً، أما إيقاع عقوبة القذف بحقه فهو إنما كان بسبب عدم اكتمال الأدلة الموجبة لإثبات حادثة الزنا، لا لأنه كذب في شهادته ابتداءا، فالزنا أحد الكبائر ولكنه شيء آخر غيـر الكذب.

-أما الاستدلال بتفاوت الصحابة فيما بينهم بالمنزلة واعتراضهم على بعـضهم الـبعض ومنها اعتراضات عائشة على أبي هريرة وغيره في روايته وتحديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم، واستوثاق الصحابة من بعضهم بالرواية وعدم قبول رواية واحدهم إلا بدليل إضافي من شاهد أو يمين.. فيمكن القول بأن التفاوت بين الناس في المنزلة أمر لا ينكر، وفي الوقت ذاته لا ينافي العدالة، فالصحابة متفاوتون فمنهم العشرة المبشرون بالجنة، ومنهم الخلفاء الراشدون، ومنهم أصحاب القرب النفسي والمكاني من النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن هذا التفـاوت لا يلغي أن الجميع يشتركون بالعدالة بمعنى الاتقان في رواية الحديث لمن روى الحديث منهم.

أما اعتراضات الصحابة على بعضهم فهو نوع من زيادة التوثق من حـديث رسـول الله صلى الله عليه وسلم وليس من قبيل تكذيب بعضهم لبعض ويشهد لذلك أثر أنـس بـن مالـك رضي الله عنه فيما ذكر سابقا وفيه: "لم يكن يكذب بعضنا بعضاً"[545]، وقد أورد ابن قتيبة هذه الشبهة على لسان النظام وذكر غيرها من روايات تبين وقوع بعض الصحابة في المعاصـي ورد عمر وعائشة لأحاديث أبي هريرة، واتهام النظام لبعض الصحابة من أمثال حذيفـة بـن اليمان وعبدالله بن مسعود –رضي الله عنهم- بالكذب لروايات لا تخلو من تأويلات متكلفـة..

---

[545] الطبراني: المعجم الكبير، ٢٤٦/١ حـ٦٩٩، مرجع سابق.

وبعد إيراده لهذه الادعاءات قام بالرد عليها عقلاً ونقدها نقلاً[546]، وفي جل هذه الشبهات التـي ساقها ابن قتيبة على لسان النظام لا ترتقي لإحداث اطمئنان في النفس للذهاب مذهبه، بل الرد عليه متيسر والطعن فيها متحقق كما فعل ابن قتيبة، وما قاله النظام أشد مما قاله بعض حداثيي العرب اليوم.

-والاستدلال باعتراضات عائشة –رضي الله عنها- على أبي هريرة في طريقة روايتـه للحديث النبوي، وفي بعض الأحاديث نفسها وإنكارها على الصحابة[547] بعض هذه الروايـات، فيمكن إيراد ما يلي:

١. أن جل اعتراضات عائشة رضي الله عنها للروايات إنما كان إنكاراً عقلياً، وما استند منه إلى مخالفته نص آخر من قرآن أو سنة سمعتها أو رأت النبي صـلى الله عليـه وسلم يفعلها كان قليل جداً.

٢. إنكار عائشة -رضي الله عنها- لبعض الأحاديث عقلاً، قديم وفي أثناء حيـاة النبـي صلى الله عليه وسلم وقبل وفاته، ويشهد لذلك المراجعات العديدة التي جـرت بينهـا وبين النبي صلى الله عليه وسلم سواء في استشكالها لفهم بعض آي القـرآن أو فـي بعض أحاديث النبي العدنان صلى الله عليه وسلم.

٣. لم تصب عائشة –رضي الله عنها- في كثير من اعتراضاتها، بل جاء بعـضها عـن قصور في فهم المراد من الحديث، أو لبعد معنى النص عن المتبادر إلى الـذهن لأول وهلة، وقد خطّأ النبي صلى الله عليه وسلم عائشة في بعض اعتراضاتها، ومنه مـثلاً ما أورده البخاري بإسناده (عن عائشة قالت: دخلت علي عجوزان من عجـز يهـود المدينة فقالتا لي: إن أهل القبور يعذبون في قبورهم، فكذبتهما، ولم أنْعم أن أصدقهما. فخرجتا. ودخل علي النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله، إن عجـوزين.. وذكرت له. فقال: صدقتا، إنهم يعذبون عذاباً تسمعه البهائم كلها.. الحديث)[548]، فهـذه الرواية تبين خطأ عائشة في إنكارها لحديث العجوزين، وتصويب النبـي صـلى الله

---

[546] انظر الدينوري: تأويل مختلف الحديث، صـ١٤-٣٢، مرجع سابق.
[547] مثل قولها:" ما كان رسول الله يسرد كسردكم هذا، ولكنه كان يقول كلاماً بيناً لو عده العـاد لأحـصاه"، وقولها في حديث بقطع الصلاة والمرأة والكلب والحمار" فقالت: بئسما شبهتمونا بالكلاب والحمار.." وغيرها.
[548] البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب الدعوات/ باب التعوذ من عـذاب القبـر،٢٠٨/١١، مـصدر سابق.

عليه وسلم لها الخطأ وتبيانه صدق العجوزين.. أي ليس كل اعتراض أوردته عائـشة رضي الله عنها، هو اعتراض مبني على علم قاطع ثابت عندها، بل منه غير ذلـك، وهذا لا يطعن في شخصيتها العلمية، ونظرها الثاقب، وتبحرها في العلم رضـي الله عنها، ولكن كثير مما استشكلته على الصحابة كان الحق فيما روي لا فيما استشكل.

٤. كثير من اعتراضات عائشة وعمر وغيرهما على بعض مكثري الرواية، إنمـا كـان اعتراض على الأسلوب لا نفياً لصدق الراوي من الصحابة أو كان الاعتراض علـى الإكثار من الرواية خوفاً من انشغال الناس عن القرآن، وذلك سيراً على ما ألفوه مـن عهد النبي صلى الله عليه وسلم حيث نهى عن السؤال إلا لحاجة، ونهى عن الاشتغال عن القرآن بغيره.

٥. سبب كثرة اعتراضاتها على أبي هريرة (لتطاول الأيام بها وبه)[٥٤٩]، حيـث توفيـت رضي الله عنها سنة (٥٧هـ) وعمر أبو هريرة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسـلم قرابة الخمسين سنة ومات في نفس السنة التي توفيت فيها عائشة –رضي الله عـنهم-[٥٥٠].

لما تقدم فإن استدلال القوم بتفاوت الصحابة فيما بينهم في المنزلة، وكذا في اعتراضـاتهم على بعضهم البعض لا يطعن في عدالة الصحابة، فلم يكونوا يكذب بعضهم بعضاً، ولم يكونوا يكذبون –رضي الله عنهم أجمعين-.

-واستدلالهم بالروايات ومنها قول عائشة عن عثمان:"اقتلوا نعثلاً فقد كفر"[٥٥١]، فهي رواية موضوعة على عائشة لأنها تدور على نصر بن مزاحم، وهو شيعي مغال في الرفض ويروي أحاديث مناكر[٥٥٢]، وعلى فرض ثبوتها –وهي لم تثبت- ليس فيها ما يستدل به علـى نفـي عدالة الصحابة، فهي إما أن تكون قالتها من باب التعريض فنعثل –حسب الرواية- رجل مـن يهود المدينة فهو في نظر الإسلام كافر، وهو من حيث الشكل فيه شبه بعثمان، فيكون ذكرها

---

549 الدينوري: تأويل مختلف الحديث، صـ٣٠، مصدر سابق.

550 انظر: العسقلاني: تهذيب التهذيب، ٦٠٢/٤، مصدر سابق.

551 أورده الطبري في تاريخه، ٤٧٧/٣، كما ذكرها الألوسي،شهاب الدين محمد بن عبـد الله الحـسيني(ت): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،١٠٨/١٦ وقال عن هذه الرواية أنها (ممـا زعمتـه الشيعة) وذكرها بقولها: "اقتلوا نعثلا فقد فجر".

552 انظر: البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (ت:٤٦٣هـ): تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ٢٨٢/١٣-٢٨٣، دار الكتاب العربي-بيروت. وانظر:الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمـد بـن عثمـان بـن قايمـاز (ت:٧٤٨هـ): ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ٤٠/١، تحقيق علي محمد البيجاوي، دار المعرفة- بيروت.

ذلك من باب التعريض لا حقيقة العبارة مع أن الرواية غير ثابتة يرفضها علم الرواية، كما يرفضها صريح العقول وواقع الحال حيث خرجت عائشة رضي الله عنها فيمن خرج للمطالبة بدم عثمان، والناس في عهدها ليسوا من السفه بمكان بحيث يسمعون لها في طلبها بمقتل عثمان –حسب الرواية غير الثابتة- وفي الوقت ذاته يخرجون معها لطلب القصاص من قاتليه، فهذا مما يستبعده العقل والواقع الذي عاشه القوم.

-أما رفض ابن عباس لحديث أبي هريرة في غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم، وحديث فاطمة بنت قيس في ميراث الجدة وغيرها.. فإنه محمول على ما استقر عليه عمل الصحابة في التشدد في قبول أحاديث الأحكام لأن فيها إثبات حقوق للعباد وانتزاع حقوق من آخرين أو فرض تشريع على الناس لكون الحديث لديهم حجة تثبت به الأحكام فكانوا يتشددون في قبول رواياته، خاصةً أنها من الأحكام التي لا تخفى على المجتمع المسلم فلا تعد مما استأثر بعلمه واحد من الصحابة دون الآخرين لكونه مما تعم به البلوى ويمس حاجة عموم المسلمين، أو فيه حكم لا يخفى على علمائهم ويعنى بتطبيقه غير واحد منهم فكيف يستأثر بعلمه واحد دون الآخرين.. ومع ذلك فهذه المواقف الخاصة لبعض الصحابة ليس مما يطعن على عدالتهم، وحديث فاطمة بنت قيس، فلعل أبا بكر –رضي الله عنه- أخذه من باب الشهادة الذي لا يكتفي بشهادة المرأة وحدها بل لا بد من إحضار شاهد آخر لأن فيه أخذ حق ومنحه لآخر.

-أما الاستدلال بالقول بأن صغار الصحابة أعلام الرواية، وأنهم ليس كل ما حدثوا به سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فكثير مما رووه إنما أخذوه من صحابة آخرين ومن بعض أهل الكتاب.. ولم يميزوا في الأداء بين ما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم وبين ما سمعوه من غيره مما يبطل القول بعدالتهم جميعاً.. فهذا استدلال يمكن إيراد جملة من الأمور عليه منها: مسألة أخذ الصحابة عن بعضهم البعض، فليس كل ما حدثوا به سمعوه مباشرةً من رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنه ما سمعوه من بعضهم وأخذه صغيرهم من كبيرهم فكانوا (لا يكذب بعضهم بعضاً)[٥٥٣]، وهي مسألة في صلب النزاع، فإذا كانت عدالة الصحابة ثابتة –وهي كذلك- فلا يضر أخذ الصحابي للحديث عن صحابي آخر وإن لم يسمه فما دام صحابي فهو عدل وإن لم يذكر اسمه في الإسناد صراحةً، أما إذا كانت عدالة الصحابة غير ثابتة فهنا يكون الإشكال وهي مسألة تتحقق آخر البحث. وقد بحث أهل الحديث مسألة

---

[553] كما أخبر بذلك أنس بن مالك رضي الله عنه فيما تم إيراده سابقاً.

مراسيل الصحابة[٥٥٤]، فمرسل الصحابي (مثل ما يرويه ابن عباس وغيره من أحداث الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسمعوه منه...**في حكم الموصول المسند لأن روايتهم عن الصحابة. والجهالة بالصحابي غير قادحة لأن الصحابة كلهم عدول**)[٥٥٥]، وهذا ما استقر عليه العمل عند متأخري أهل الحديث، ونقل الخطيب البغدادي الخلاف في ذلك بين العلماء ولكنه في الوقت ذاته ذهب كما الجمهور إلى قبول مرسل الصحابي لأنه يحمل على أخذه من صحابي آخر، ويقل احتمال أخذه عن تابعي أو غيره[٥٥٦]، وهذا مما لا يطعن في عدالة الصحابي.

أما القول باحتمال أخذهم للحديث عن أهل الكتاب ومسلمته وعدم تميزهم في الأداء.. فإن هذا ما تنبه إليه المحدثون، فكثيراً ما أعلوا الروايات المرفوعة بكون المحفوظ منها الموقوف على الصحابي وهذا تجده في باب تعارض الوقف والرفع، والوصل والإرسال، والعلة في ذلك ليست من الصحابي وإنما ممن سمع من هذا الصحابي، فلم يميز بين ما ذكره مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبين ما ذكره موقوفاً على كعب أو على صحابي من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم[٥٥٧]، وكثيراً ما ذكر هذا الموضوع في كتب علل الحديث، فلا يكاد يخلو كتاب في علل الحديث إلا وتحدث عن هذا الباب وأعل بعض الأحاديث المرفوعة بأن الصواب فيها الوقف وكذا المتصلة أعلها بالمرسلة وهكذا[٥٥٨]، ولكن الحكم بصحة الموقوف أو المرفوع.. إنما يتم بناء على قرائن الرواية وحال الرواة فلا تتم جزافا بل وفق معايير حددها أهل الحديث ونقاده.

وبالجملة فإن وجود احتمال أخذ الصحابي عن غير النبي صلى الله عليه وسلم أو عن غير الصحابة مما لا يطعن بعدالة الصحابة من حيث المبدأ وهو ما تنبه إليه أهل الحديث قديماً وميزوا بين المرويات في هذا الباب، وبينوا الصواب وميزوه عن الخطأ.. فعلاج ذلك ممكن

---

[554] وهي أن يقول الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يسمعه منه مباشرةً فيكون بينه وبينه واسطة.

[555] ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري (ت:٦٤٣هـ): علوم الحديث، ص٥٦، تحقيق وشرح: نور الدين عتر، دار الفكر- بيروت ودمشق، ط٣، (١٩٩٨م).

[556] الخطيب البغدادي: الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، ٤٣٦/٢، مصدر سابق.

[557] وتجد باب تعارض الوقف مع الرفع، والوصل مع الإرسال في كتب مصطلح الحديث منها الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحافظ النيسابوري (ت:٤٠٥هـ): معرفة علوم الحديث، ص٦٧، دار إحياء العلوم- بيروت، تحقيق: السيد معظم حسين، ط١، (١٩٩٧م)، وانظر ابن الصلاح: علوم الحديث، ص ٨٨، مصدر سابق.

[558] انظر في هذا المقام المليباري، حمزة عبدالله (١٩٩٦م): الحديث المعلول قواعد وضوابط، ص٥٠-٥٢، دار ابن حزم- بيروت، ط١.

ميسور فلا يستقيم الطعن بعدالة الصحابة لوجود هذا الاحتمال ما دام علاجه ممكناً وتصويبه ميسوراً وحجمه في الرواية ضئيلا ، وعلى هذا الأمر تحمل رواية بسر بن سعد فيما نقله عن سماع الناس من أبي هريرة فيخلطون بين ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم وبين ما رواه عن كعب[559]، وقد أورد ابن رجب رواية بسر هذا في كتابه: (فتح الباري) ثم أعقبها بقوله:(ولو ذكرنا الأحاديث المرفوعة التي أعلت بأنها موقوفة إما على عبدالله بن سلام أو على كعب واشتبهت على بعض الرواة فرفعها لطال الأمر)[560].

-أما استدلالهم بالروايات التي أخبر بها النبي صلى الله عليه وسلم بأن بعض أصحابه سيعود إلى الشرك.. فإن من أشرك منهم خرج من دائرة الصحابة فلا يصلح للاستدلال بردتهم على نفي عدالة الصحابة لأنهم خرجوا من عدادهم.

-وأما الروايات التي بينت تنافس الصحابة على الدنيا ووقوعهم بالمعاصي.. فمفهوم العدالة –كما تبين سابقا- إنما يراد به انتفاء تعمد واحدهم الكذب عموما انتفائه وفيما يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم خصوصاً، أما وقوع البعض منهم في المعاصي فهذا مما لا يضر لأنهم –رضوان الله عليهم- ليسوا بمعصومين، والعدالة شئ غير العصمة، وعلى هذا أيضاً تحمل قصة ثعلبة –على فرض ثبوتها- فهذا مما لا يضر ولا ينفي عدالة الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً.

-أما الاستدلال بكون النبي صلى الله عليه وسلم لعن أشخاصاً بأسمائهم يوم أحد ثم دخولهم فيما بعد بالإسلام وعدوا من الصحابة فكيف نحكم بعدالتهم مع لعن النبي لهم؟

فيرد على ذلك بأن من ساق هذا الاعتراض قام باجتزاء الدليل من سياقه، فهذا الذي استشهد به أخرجه البخاري في صحيحه بإسناده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا رفع رأسه من الركوع من الركعة الآخرة من الفجر يقول: اللهم العن فلاناً وفلاناً وفلاناً...فأنزل الله:﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾ آل عمران: ١٢٨، ثم أعقبها برواية بإسناده عن (سالم بن عبدالله يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو على صفوان بن أمية وسهيل بن عمرو والحارث بن هشام: فنزلت:" ليس لك من الأمر شئ"

---

[559] والرواية موجودة عند الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت:٧٤٨هـ): سير أعلام النبلاء، ٦٠٦/٢، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١، (١٩٨١م).

[560] ابن رجب الحنبلي: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ٢٨١/٣.

إلى قوله "فإنهم ظالمون" (آل عمران، ١٢٨))[561]، فالرواية التي استند إليها نـافو العدالـة إنمـا جاءت لتخبر بأن النبي صلى الله عليه وسلم بعد غزوة أحد أخذ يقنت بالدعاء علـى صـناديد قريش آنذاك، ولكن الله صوبه ونهاه عن هذا الدعاء بنزول الآية "ليس لك من الأمر شـئ..." التي بينت أن الله وحده هو علام الغيوب وأنه وحده القادر على عقاب هـؤلاء أو أن يتـوب عليهم فيهديهم إلى الإسلام فلا يجوز الدعاء عليهم حتى وهم في الشرك لعلم الله بأن بعـضهم سيدخل الإسلام.. وقد كان أن دخلوا الإسلام وأصبح بعضهم فـي عـداد الـصحابة وحـسن إسلامهم.. وهو على خلاف ما استند إليه نافو العدالة، والصواب أنه ليس فيها ما ينفي العدالة بل فيها تصويب لفعل اجتهد به النبي صلى الله عليه وسلم، وغاية القول أن المستند إلى هـذا الدليل إنما اجتزأه من سياقه محاولاً إضفاء صفة عمومية النص، وإنما جاء مقيـداً بمـا ورد بعده، وامتنع النبي بعد ذلك عن الدعاء عليهم. بل البخاري أورد هـذا الحـديث فـي كتـاب الدعوات/ باب الدعاء على المشركين، ثم أعقبه بذكر باب الدعاء للمشركين، إشارة إلى انتهاء النبي صلى الله عليه وسلم عن الدعاء عليهم وتحوله بدلاً من ذلك إلى الدعاء لهم، حيث دعـا لدوس بالهداية فجاؤوه جميعاً مؤمنين مسلمين[562].

-أما استدلالهم بقصة ذي الثدية.. فهو استدلال لا يستقيم وذلك من وجوه منها: أن الرواية لم تثبت وفق منهج أهل الحديث وإسنادها ضعيف جداً، وإن كان أصل الحديث ثابت من رواية مسلم فيما أورده في صحيحه[563]، إلا أن رواية الطبري وما استدل بها القوم حكمها الـضعف الشديد فضعف رواتها[564]. ومنها أن متنها يشهد ببطلانها وذلك لأن فيها أن النبـي صـلى الله عليه وسلم لعن ذي الثدية، والنبي نفسه منهي عن لعن المشركين، كما تم إيراده فـي النقطـة السابقة. ومنها أن ذا الثدية ليس له أية رواية لحديث للنبي صلى الله عليه وسلم فعدالته لا تنفع كما أن كفره لا يضر من حيث الرواية شيئاً. ومنها أنه إذا كان ليس مؤمناً ابتـداء فـلا يعـد أصلاً من الصحابة بل غاية أمره أنه غير مؤمن منافقاً كان أم معلناً كفره، وما إرسال النبـي إليه من يقتله إلا دليل على عدم إيمانه وهو معروف للصحابة، فيخرج مـن موضـع النـزاع لكونه ليس بصحابي لعدم إيمانه، وكذا ليس له روايةً لأي حديث نبوي.

---

561 البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب المغازي/ باب غزوة أحد، باب ليس لك مـن الأمـر شـئ، ٤٥٦/٧، مصدر سابق.

562 انظر البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، ٢٣١/١١-٢٣٥، مصدر سابق.

563 النيسابوري، مسلم بن الحجاج: الجامع الصحيح مع المنهاج، كتاب الزكاة/ باب التحـريض علـى قتـل الخوارج، ١٦٨/٧، مصدر سابق.

564 انظر حسين سليم أسعد محقق مسند أبي يعلى، ١٦٧/٧، مرجع سابق.

-أما استدلالهم بقصة الرجل الذي احتال على المرأة وهجا الأنصار وقول عمر عنه:(لولا أن له صحبةً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أدري ما نال فيها لكفيتكموه).. وقد ذكرها علي ابن الجعد في مسنده[565]، ووثق رجالها ابن حجر[566] ولكن فيها نبيح العنزي وهو مجهول عند أهل الحديث حيث لم يرو عنه سوى الأسود بن قيس[567]، ومن هذا حاله لا يحتج بروايتـه أصحاب الحديث، خاصةً مع تفرده بهذا الحديث وعدم وجود متابع له فيه، فلا يثبـت بـذلك، وعلى فرض ثبوته، فإن الرجل المذكور من أهل البادية إنما ورد ذكره مبهماً[568]، فالاعتمـاد عليه كالإحالة على المجهول أو العدم، وهذه الرواية يبدو عليها عدم الـصحة، لأن منطوقهـا المتمثل بقول عمر: (لولا أن له صحبةً.. لكفيتكموه) يتناقض مع ما هو معلوم من شخص عمر بن الخطاب وشدته في الحق–رضي الله عنه- وعدم تهاونه مع من يقذف الناس بهتاناً، فمـا بالك بمن يهجو الأنصار الذين آووا رسول الله وأصحابه؟ وهل يمكن قبول رواية مثـل هـذه وبناء حكم عليها بأن الكذب موجود في الصحابة؟ وهي لم ترو إلا من رواية رجل مجهـول؟ وكذا فإن هذه الرواية تتناقض مع مروءة العرب حتى غير المسلمين، وبالجملـة فـإن هـذه الرواية لا تثبت ولا تطمئن النفس لمثلها.

وهي في الوقت ذاته لا تنفي عدالة الصحابة، فإن هذا الأعرابي الذي لم يسم ليس له روايةً لحديث النبي صلى الله عليه وسلم، فلو كان من أهل الرواية لكان ذو مكانة ومعـروف لـدى العامة فيلزم ذكره في الرواية، ومن هنا فإنه بما لا يضر بقضيتنا (عدالة الصحابة) وممـا لا ينفيها.

وختامـاً يمكن القول: إن عدالة الصحابة ثابتة بالكتاب والسنة وإجماع المسلمين وبالـدليل العقلي، وسبر أحوال الصحابة -والرواة منهم تحديداً- مما يثبت هذه النظرية، فهذا الجيل نشأ في وضح النهار وأحوال أبنائه ظاهرة للعيان، ولم يغفل المسلمون من بعدهم في سبر أحوالهم ونقد رجالاتهم، فلم يكن من مغمز تصاب به الرواية من أحدهم، والعدالة ثابتة لهم وهي شـئ غير العصمة التي لا تكون إلا لنبي مرسل أو ملك مقرب، وكل بني آدم خطاء، ولكن ليس كل

---

[565] ابن الجعد، علي بن عبيد أبو الحسن الجوهري البغدادي (ت:٢٣٠هـ): المسند، صـ٣٨٩، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة نادر- بيروت، ط١، (١٩٩٠م).

[566] العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ١٣/١، مصدر سابق.

[567] انظر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ٢١٢/٤، والعسقلاني: تقريب التهذيب، ٣٠٢/٢، مصدر سابق.

[568] والمبهم عند أهل الحديث هو من ذكر في السند أو المتن دون ذكر اسمه مثل شيخ أو رجـل...أو غيـره مما لم يذكر اسمه ولا نسبه.

بني آدم كذاب ولا يكذب من صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم.. هذا ما تطمئن إليه نفس الباحث بعد طول بحث لهذا الباب والله الهادي للصواب.

الفصل الثالث:

الحداثة وإعادة نقد السنة

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول:رفض القراءة الإسلامية للنصوص ورفض منهج أهل الحديث النقدي

المبحث الثاني: النقد الداخلي والنقد الخارجي.

المبحث الثالث: إعادة نقد السنة بعرضها على القرآن.

المبحث الرابع: إعادة نقد السنة بعرضها على روح الإسلام والقيم العليا للمجتمع.

الفصل الثالث:

الحداثة وإعادة نقد السنة وقراءتها من جديد

وقف الحداثيون العرب من السنة مواقف متعددة، سيتم في هذا الفصل الوقوف على موقف من دعا إلى إعادة نقد السنة وفق ضوابط تختلف عما وضعه نقاد الحديث الأول، داعين إلى اتباع معايير ومناهج جديدة قد يلتقي بعضها من حيث المسمى مع منهج أهل الحديث، ولكن المضمون يختلف كثيراً عما عليه الأمر عند المحدثين..

فقد نظر هذا الفريق من الحداثيين إلى السنة، فهالهم النتاج الضخم، وهالهم العلوم التي أبدعها المسلمون الأوائل ومناهجهم النقدية التي أخذت تمتد لتطبق على علوم التاريخ وغيرها من علوم الرواية غير مقتصرة على السنة.. حيث بدأ الفكر الحداثي عموماً من مبدأ رفض السنة، ولكنه وجد الحصن منيعاً، فأخذ بعضهم اتباع أساليب لتقويض هذه الأحاديث وهدم الحصن صخرةً صخرة للوصول إلى المنتهى المرجو، فكان الحداثي (كلما رأى جداراً ينهار في قلاع هذا الزمن، **يتقدم نحو أنقاضه يتناول حفنةً منها يروزها ثم يفركها بأصابعه ثم يقذف بها في الهواء ويقف صامتاً يستمتع برؤيتها وهي تتناثر وتتلاشى)**[٥٦٩]، فتحطيم القلاع وزلزلة الثوابت وإزاحتها من الحياة هو ما يصبو الحداثي إلى تحقيقه، وقد التقى بعض علماء الإسلام ومفكريه –سواء أكان بحسن نية أم غير ذلك فالنوايا ليست مقصود الباحث- مع بعض أفكار الحداثيين -ومتأثرا بهم- في إعادة نقد السنة والتخلص من كثير منها لأنهم رأوا فيها (**ركاماً من الأحاديث الضعيفة ملأ آفاق الثقافة الإسلامية بالغيوم، ركاماً مثله من الأحاديث التي صحت وسط التحريف على معناها** أو لابسها، كل ذلك جعلها تنبو عن دلالات القرآن القريبة والبعيدة)[٥٧٠]، فذهب إلى ضرورة إعادة نقد السنة وفق آليات جديدة ومناهج مستحدثة بعيدة عما أبدعه السابقون بدعوى أن مناهج السابقين لم تنجح بإخراج كثيراً مما علق في السنة من دائرتها.. وسيتم الوقوف على هذه المناهج أو الآليات النقدية التي نادى بها القوم في المباحث القادمة من هذا الفصل على النحو التالي:

---

[569] أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، صـ١٢٦، مرجع سابق.

[570] الغزالي، محمد (٢٠٠٧م): السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، صـ١٤٣، دار الشروق- القاهرة، ط١٥.

المبحث الأول:

رفض القراءة الإسلامية للنصوص ورفض منهج أهل الحديث النقدي:

تقوم النظرة النقدية الحداثية على أن النص تابع للواقع ومنتجا من إنتاجاته وفق آلياته المختلفة.. مما يتناقض مع النظرة الإسلامية للنص التي تقوم على أوليته وعلى أنه منشئ للواقع وصانعه، وذلك لأن الأمة الإسلامية ثقافة نص وحضارة نص، فالنص مدارها وهو صانعها ابتداء حيث حولها من أمة جاهلية هامشية إلى محور العالم ومدار الحضارات لقرون طوال.. ومن هنا رفض الحداثي القراءة الإسلامية للنص ورأى فيها (**لوي عنق الواقع المتغير أبداً لصالح نص ديني.. لا تحمل إلا خيبات أمل وانكسار تلو انكسار للآمال**)[571]

والمنهج الإسلامي في قراءته للنصوص ونقدها يقوم على أساس التوثق من صحة نسبة القول إلى قائله: الله أو الرسول صلى الله عليه وسلم.. مما جعل الحداثي يرفض المنهج الإسلامي لكونه لم يحاكم النص ذاته ولم يخضعه لعملية البحث بمساءلته واكتفى بمساءلة ناقليه، بينما القراءة الحداثية ومنهجها (**يقتضي النظر إلى النص القرآني الحديثي بمثابته نصاً قابلاً للبحث باتجاهات بحثية متعددة تعدد الأنساق المعرفية العلمية**.. كنظرية النص ونظرية التراث وعلم تاريخ الدين وعلم اجتماع الدين وعلم مقارنة الأديان)[572] مما يعني قراءته وفق معطياته التي نشأ فيها ووفق السياق التاريخي لتطور الأديان وبصفته نصاً واقعاً في التاريخ خاضعاً له صالحاً لزمانه.

ليصار نهاية المطاف إلى إقصاء النص والدين عن واقع التأثير في الحياة العربية كما حدث مع غيرها من الثقافات التي غزتها الحداثة فقيدت تراثها ولم يقيدها بمعنى أنها (**أبقت التراث "شكلاً" وأعطته مضموناً جديداً يتناسب مع العقلية الحديثة المكتسبة**)[573] فبدأ تطور تلك الدول بقبولها للحداثة وتجميدها لثقافتها الموروثة التي كانت مانعا لها عن التقدم.. فرفض الحداثي المنهج الإسلامي النقدي لأنه العائق أمام نبذ التراث وإقصائه فهو العائق أمام قبول الحداثة.

---

[571] تيزيني: النص القرآني، ص ٩٣، مرجع سابق. والذي بين معكوفتين من الباحث.
[572] نفس السابق، ص ١٠٨.
[573] الحمد: من هنا يبدأ التغيير، ص ٣٠٥، مرجع سابق.

والمنهج النقدي الإسلامي (القراءة الإسلامية) يقوم على أساس أولي هو المحافظة على النص وعدم التفريط فيه دون مسوغ أو سبب ملائم، وذلك من منطلق النظر إلى النص بكونه كنز من الكنوز، وأداة لتغيير الواقع وصنعه من جديد، لذا فإن المنهج الإسلامي وفق منظومته النقدية لم يهدر النص ولم يسارع إلى رفضه بأدنى شبهة، بل اعتمد مبدأ السببية، فإذا وجد في النص ما يستشكل ويمنع من قبوله أو فهمه على الوجه الملائم بحث عن سبب هذا الاستشكال ومن أين جاء؟ عملاً بمبدأ السببية وأن لكل سبب مسبب، هذا المبدأ الذي اتهم بعض الحداثيين الخطاب الإسلامي بعدم مراعاته البتة[٥٧٤]، كان سبباً في ظهور هذه المنظومة النقدية الإسلامية.

فقام المنهج النقدي الإسلامي ابتداء على عدم أخذ الحديث (النص) إلا عن ثقة مأمون في نقله للأخبار لأن هذا النص دين ولا يؤخذ إلا من أمين في نقله، صادق في نفسه، فلا نأخذ ديننا من غير مؤتمن في نقله، فإذا اتصف ناقلو الأخبار بالوثاقة وتوافقوا على هذه الصفة نظر الناقد في نص الحديث أو متنه، فإذا كان واضح المعنى محكم الدلالة أخذ به وعمل بمقتضاه دون أي محاجة، أما إذا وجد في متنه ما يستشكل فهمه لم يسارعوا إلى رده بل قلبوه على أوجهه التي يمكن أن يحمل عليها، فإن وجدوا وجهاً مقبولاً حملوا المعنى عليه، فإعمال النص أولى من رده، وحمله على أفضل الوجوه خير من تركه، فرب حديث لم يصل إلى مداركك وعقلك فهمه يأتي بعدك من يفهمه ويدركه، وكم من حديث أو نص آية من هذا الضرب، فالإنسان مهما بلغ من العلم لا يصل إلى مقام الإحاطة بكل المعارف، بل تجد الإنسان العالم العارف يغيب عنه أوليات المسائل، فها هو عمر بن الخطاب الذي قيل عند وفاته: "ذهب تسعة أعشار العلم" يسأل عن معنى "الأب" الوارد بقوله تعالى:﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ (عبس:٣١). ومن هذا المنطلق يقول القرضاوي: (لكنني **أوثر في الأحايث الصحاح التوقف فيها دون ردها بإطلاق خشية أن يكون لها معنى لم يفتح علي بعد**)[٥٧٥] وهذا منهج العلماء المتقنين فكلما زاد علم العالم أيقن غياب كثير من المدارك عنه ليبحث عنها.

فالمنهج الإسلامي يقوم على أساس إعمال النص وإخراج أقصى ما يمكن منه بالفهم فهو (يؤسس **لتقنين منهج لفهم معقول ومضبوط للنص فلا يدع شيئاً في الكلام إلا استخرجه،**

---

[574] انظر الجابري: بنية العقل العربي، صـ٢٤٧، مرجع سابق.

[575] القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة، صـ١١٧-١١٩، مرجع سابق. ذكر ذلك بعد استعراض حديث "إن أبي وأباك في النار" عند مسلم، وبعد ذكر رد الغزالي هذا الحديث بدعوى معارضته للقرآن لأن هؤلاء من أهل الفترة.

ولا يستخرج من الكلام إلا ما يحتمله لأنه إن تهاون في الأول أضاع من دين الله ما هو منه، وإن تهاون في الثاني أدخل في دين الله ما ليس منه)[٥٧٦] ولكن مع الحرص على فهم أقصى ما يمكن فهمه مما يحتمله النص، لم يفرط ولم يطلق العنان ليقول في النص ما يـشاء، فـالقراءة الإسلامية (قراءةً لا تميع المعنى ولا تمنح القارئ الحرية المطلقة في تصرفه بحسب أهوائـه ومشاعره، بل هي قراءة **تخضع لمنهج مشدود بثوابت مرتبطة باللسان ومقتضياته في فهـم الخطاب من جهة، ومحتكمة إلى الشرع وحدوده من جهة ثانية**، مما يؤدي إلـى مـا سـماه الإمام الشافعي –رحمه الله- (ت:٢٠٤هـ) بـ "عقل المعاني")[٥٧٧] ومن هنا رفـض المـنهج النقدي الإسلامي المسارعة إلى رد الحديث إذا استشكل القارئ معناه وعد ذلك مـن (الآفـات التي تتعرض لها السنة أن يقرأ بعض الناس المتعجلة حديثاً فيتوهم له معنى في نفسه هو يفسر به، وهو معنى غير مقبول عنده، فيتسرع برد الحديث لاشتماله على هذا المعنى المرفـوض، ولو أنصت وتأمل وبحث لعلم أن معنى الحديث ليس كما فهم وانه فرض عليه معنى من عنده لم يجيء به قرآن ولا سنة، ولا ألزمت به لغة العرب ولا قال به عالم معتبر مـن قبلـه)[٥٧٨]، وهذا المنهج الذي يقوم على (**اكتشاف الدلالة وفهم النص واستثمار صيغته ومنطوقه، وفحواه ومفهومه، ومعناه ومعقوله، وتجنب عوارض الفهم من خلال الوقوف على (فحوى الكلام) و (بساط التخاطب) وفقاً لمقتضى طريقة العرب في كلامها ومعهود خطابها**، كما يقول علماؤنا الكملة من أهل الأصول رحمهم الله)[٥٧٩]، فإذا استعصى الحديث عن الفهم وكان مما لا يحتمل، ردوه وبحثوا عن سبب علة متنه من الناقلين له أو رواته.

أسباب ومسوغات رفض الحداثيين لمنهج أهل الحديث النقدي:

استند الحداثيون إلى عدة أمور عدوها أسباباً مانعةً من قبول منهج أهل الحـديث النقـدي، ويمكن إجمال أهمها بما يلي:

١. لأنه منهج يكرس تقديس النص وشموليته، ويقصي مبدأ تاريخية النص ومحدوديتـه، فمنهج أهل الحديث ناتج عن تصورهم لقدسية النص (وهو تصور يعزل النص عـن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه نصاً

[576] الخطيب: القراءة الحداثية للسنة النبوية، ص ٤، مرجع سابق.
[577] أبو موسى، محمد: مراجعات في أصول الدرس البلاغي، صـ٣٠٩، نقلا عن السابق نفسه. بتصرف.
[578] القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة، صـ٥٣، مرجع سابق.
[579] الخطيب: القراءة الحداثية للسنة، صـ٨، مرجع سابق.

لغوياً ويحوله إلى شئ له قداسة)[580]، والقراءة الإسلامية ترسخ (مفهوم "شمولية النص" وذلك عن طريق قراءة كل تطورات الوعي الإنساني.. فيها، ولأنها ثانياً تولـد لـدى القارئ القناعة بامتلاك كتابه المقدس لكل ما وصل إليه الإنسان –أو يمكن أن يـصل إليه- ماضياً وحاضراً ومستقبلاً)[581].

٢. غياب روح النقدية لأهل الحديث في منهجهم النقدي وعدم علمهم بالروايات ونقـدها، فمنهجهم غير مؤهل ولا قادر على تنقية الحديث: (**فما يعاني منه هذا المنهج يتلخص في آفتين: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية**. وطبيعي والحالة هـذه أن يكون إنتاج هؤلاء هو :"التراث يكرر نفسه" وفي الغالب بصورة مجزأة ورديئـة)[582] فما (أهون من فبركة سند يدق على دهاقين: الجرح والتعديل، **لأن قواعـدهم نفـسها تكاد تجيزه أو تسمح به، ولأن نزعة التـسامح.. جعلـتهم يتقبلـون الكثيـر**.. دون تدقيق)[583] وقد وافق الغزالي –رحمه الله- الحداثيين في ذلك فقال:(إن القاصرين مـن أهل الحديث يقعون على الأثر لا يعرفون حقيقته ولا أبعاده ثم يشغبون به على الـدين كله دون وعي)[584].

٣. منهج أهل الحديث النقدي لا يقبل الجديد ولا التطور ولا الإبداع، لأنه في نظر أهلـه نضج واحترق فلا يقبل أي جديد فيه، فـ (موقف الخطاب الديني المعاصر من "علوم القرآن" ومن "علوم الحديث" كذلك هو موقف الترديد والتكرار، إذ يتصور كثير مـن علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي "نضجت واحترقـت" حتى لم يعد فيها للخاف ما يضيفه إلى السلف)[585].

٤. منهج يهتم بالنقد الخارجي (نقد الإسناد) دون النقد الداخلي (نقد المتون)، يهتم بالـشكل ويغفل كليات الشريعة ومقاصدها، فهو منهج قاصر عن بلوغ مدارك العلم والنقد[586].

---

[580] أبو زيد: مفهوم النص، ص ١٢، مرجع سابق.
[581] أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص (١٤١-١٤٢)، مرجع سابق.
[582] الجابري: التراث والحداثة، ص ٢٦، مرجع سابق.
[583] البنا: الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولةً، ص ١٠٦، مرجع سابق.
[584] الغزالي: السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص ١٥٥، مرجع سابق. ثم ساق مثالاً حديث قطع الصلاة.
[585] أبو زيد: مفهوم النص، ص ١١، مرجع سابق.
[586] انظر إسماعيل: التراث وقضايا العصر، ص ٥٢. وانظر حمزة: الحديث النبوي ومكانتـه، ص (٢٠٩، ٢٥١). وانظر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص ٤٤، مراجع سابقة.

٥. منهج غير عقلي ولا يجوز وصفه بالعلم، لأن (**المعتمد في هذا المنهج كما نعرف ليس العقل بل شهادة الآخرين**، أي النقل أيضاً.. **فلم يكن هناك مجال للممارسة العقلية** كما كان الشأن في النحو والفقه والتحليل البلاغي)[587]، فلا يصح إطلاق لفظ (علوم الحديث) بل (نقول "آراء رجال الحديث" ولا نقول "علم مصطلح الحديث" ولكن نظريات قبول الحديث، **لأنه ليس علماً يعتمد على منهج** كعلم التاريخ أو المنطق أو اللغة إلخ...)[588].

٦. عدم صلاحية منهج أهل الحديث النقدي لنقد المرويات التاريخية، فمن باب أولى عدم صلاحيته لنقد الأحاديث النبوية مستشهدين بكلام ابن خلدون في رفض منهج المحدثين في قبول الأخبار التاريخية[589].

لهذا كله رفض الحداثي المنهج النقدي الذي وضعه علماء الإسلام وبالأخص أهل الحديث في نقد المرويات الحديثية، والذي أبدعوه من وحي الواقع والحاجة الذاتية للأمة، فكان إبداعاً خالصاً غير مستورد من أمم أخرى سابقة أو معاصرة، إنما هو محصلة معارف صهرت بعد أن جمعت، فأخرجت عسلاً ترياقا سائغاً للشاربين.

ومما يمكن إضافته هنا هو أن المنهج الإسلامي النقدي منهج يقدس النص ويقول بأوليته كما يحاول فهم أقصى ما يمكن من النص ويضيق باب الهوى والفهم الفاسد للقارئ، وكذا فإن المنهج الإسلامي يقوم بنقد المتن كما نقد السند، بل المتن هو الغاية وهو سبب نقد السند.

ولكن الظاهر وجود خلط عند الحداثيين يتمثل باختزال منهج أهل الحديث النقدي بعلم الجرح والتعديل، فعلم الجرح والتعديل هو علم من علوم أخرى تجتمع معاً لتكون المنهج النقدي لأهل الحديث، الذي يضم علم مصطلح الحديث وعلم العلل وغيرها مما يجمع بقول علوم الحديث رواية وعلوم الحديث درايةً، ولكنك تجد الحداثي يختزل المنهج كله بعلم الجرح والتعديل، وهي عملية لا تخلو من غرض نفعي وقراءة مغرضة تهدف إلى تشويه صورة هذا المنهج وتقلل من فعاليته النقدية، فبالرغم من كون علم الجرح والتعديل علم مهم من علوم

---

[587] الجابري: بنية العقل العربي، ص ٥٤٩، مرجع سابق.
[588] إسماعيل منصور: تبصير الأمة بحقيقة السنة. نقلاً عن البنا: نحو فقه جديد، ٥٤/٢، مرجع سابق.
[589] انظر الجابري: نحن والتراث، صـ ٣٨١. وحمزة: الحديث النبوي ومكانته، صـ ٢٠٨-٢٠٩، سابقة.

الرواية وعلوم الإسناد إلا أنه جزء من منهج النقد لا هو كل منهج النقد أوذاته، فلا يصح اختزاله به.

وكذا يمكن القول بأنه يوجد من قام بإغلاق باب الاجتهاد في علوم الحديث وحكم عليها بأنها من العلوم التي "نضجت واحترقت" ولكن هذا كان من قبيل الوصف لما رآه من إتقان هذا المنهج وجمعه لفنون الرواية كلها حتى ظن عدم إمكان إضافة جديد فيه لتشكل هذا العلم وتبلوره عبر القرون وبقائه فاعلاً إلى اللحظة.. وهذا لا يعدو اجتهاداً من صاحبه. ولكن العلم يقبل التطور ويقبل الجديد ما دام قابلاً للتطبيق ويتسم بالعلمية ويتوافق مع باقي أجزاء المنهج الأخرى غير منبت عنها، وإلا عد علماً جديداً لا ينتمي إلى المنهج الأصلي.. وعلماء الإسلام اليوم مطالبون بتطوير مناهجهم النقدية العلمية من منطلق قوله صلى الله عليه وسلم :"الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق الناس بها"[٥٩٠] فديننا يتقبل الجديد ويرفض الجمود، وهذا حال المناهج المنبثقة عنه.

أما ما يقال عن المنهج النقدي ووسمه بغير العلمية فهي أحكام عامة تفتقر إلى الحياد العلمي وتفتقر إلى الأدلة الإقناعية، ولا تعدو إلقاء الكلام والتهم جزافاً، وتنم عن غرض نفعي مؤدلج لصاحبها فلا يؤخذ بها ولا يقام لها وزن، أما القول بأن المنهج النقدي الإسلامي يعتني بنقد السند ولا يلقي للمتن بالا مما يقوله الحداثيون ويؤيده بعض علماء المسلمين، فيمكن مناقشة ذلك في العنوان التالي:

المنهج الإسلامي في نقد المتن:

نقد المتن من الأمور التي كثر الحديث عنها خاصةً في هذه العصور المتأخرة، وأخذ البعض يطلق الدعوات والاتهامات إلى المحدثين بأن جل اهتمامهم إنما هو منصب على إسناد الحديث، ولم يلقوا بالاً لمسألة المتن والعلل التي قد تقع فيه، وقد بنوا قاعدتهم وفكرتهم هذه على أن من يتتبع كلام المحدثين وانتقاداتهم على الأحاديث النبوية يجدها منصبةً تماماً على السند، ولم يجدوا إلا النادر القليل مما انتقد من جهة المتن.

وبما أن الصحابة –رضوان الله عليهم- كانوا يأخذون عن بعض مسلمة أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وخاصةً اليهود، فكانوا يروون عنهم وتصل إلينا بأسانيد متصلة

[590] حديث ضعيف أخرجه ابن ماجة: السنن، كتاب الزهد/ باب الحكمة ؛ ٤٣٠٨، تم تخريجه سابقا.

ظاهرها الصحة بأحاديث يرفعونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن الصواب أنها مأخوذة عن أهل الكتاب، فمن هنا تأتي أهمية تمحيص ونقد المتون وإمعان النظر فيها ليتم تمحيص وتنقيح السنة مما قد يدخل فيها مما ليس منها.

ولكن الناظر للواقع النقدي –فيما يتعلق بالحديث- عند المتقدمين، يجدهم نظروا إلى المتن وإلى السند معاً، بل تجدهم اهتموا كثيراً بنقد المتن على خلاف ما يقوله الحداثيون ومن وافقهم بعدم اهتمام أهل الحديث بنقد المتون.

ويستدل على ذلك بجملة من الأمور من أهمها ما يلي:

أولاً: كان النظر إلى المتن ونقده موجود منذ الجيل الأول للرواية من لدن الصحابة الأول، فهذه عائشة –رضي الله عنها- كانت تستنكر على بعض الصحابة رواية بعض الأحاديث مما انتقدته عائشة متنا مما بات يعرف باعتراضات عائشة، وقد تم تناول بعضه في ثنايا البحث.. وهذا لم يكن منهم تكذيباً لبعضهم البعض –رضوان الله عليهم- بل الاستوثاق وشدة الحرص على الحديث كما تبين في موضع سابق.

ثانياً: جعلوا من شروط الحكم على الحديث بالصحة انتفاء الشذوذ، ومعلوم أن الشذوذ يقع في الإسناد وكثيراً ما يقع في المتن، فهم بذلك إنما نظروا إلى المتن وسلامته فهو شرطاً للصحة.

ثالثاً: اشترط المحدثون القدماء لقبول الحديث والحكم عليه بالصحة انتفاء العلة، ومعلوم أن العلل تقع في الإسناد وتقع كذلك بالمتن، فإذا كان المتن فيه علة، فإنهم يتوقفون عند الحديث ولا يقبلونه، وهذا دليل على نقد المتن لديهم وعلى منهجهم في تمحيص المتن والتدقيق فيه، فأنتج من علوم الحديث أنواعا مثل المضطرب ومختلف الحديث[٥٩١] والمعلول ونحوه.. لذا تجدهم يعلون كثيرا من الأحاديث من جهة المتن مثل حديث التربة عند مسلم، وحديث الإسراء من رواية شريك عند البخاري وغيرهما.. أي أن عملية النقد هذه لم يسلم منها حتى أحاديث الصحيحين.

---

[591] وهو (ما تعارض ظاهره مع القواعد فأوهم معنى باطلاً، أو تعارض مع نص شرعي آخر) انظر عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص ٣٣٧، مرجع سابق.

رابعا: غاية منهج النقد الحديثي لعلماء الحديث هو المتن فكانت ممارستهم النقدية إنما تهدف للاستوثاق من متن الحديث فهو مقصودهم الأول والأخير.. لأن العمل ينبني على متن الحديث وما الإسناد إلا الطريق الموصل للمتن –حسب تعريفهم للإسناد- ولما كان الإسناد يعتبر نسب الحديث نظروا إليه على أنه خط الدفاع الأول عن المتن.. فكل مقولاتهم ونقدهم للأسانيد ما هو إلا نقد للمتون للتوثق من صحة نسبتها إلى مصدرها الوحي.

مما سبق تجد أئمة الحديث ونقاده السابقين قد نظروا إلى المتن نظرتهم إلى السند، وانتقدوا المتون وتمحصوها قبل الحكم على الحديث بالقبول أو عدمه، بل جل علوم الحديث يشترك تطبيقها على السند وعلى المتن معا، وكل نقد للسند إنما هو نقد للمتن مآلا، ولكن كان لنقاد الحديث وعلمائه منهج علمي خاص في التعامل مع متون الأحاديث، يمكن إجماله بما يلي:

١. ينظرون إلى راوي الحديث، فإذا كان من أهل الصدق والقبول عندهم سمعوا منه الحديث وقبلوه منه، وكانوا لا يأخذون إلا من ثقة عندهم أو حسب ما يظنون، ولا يقبلون الحديث إلا بإسناده، وإذا كان الراوي غير مقبول لم يأخذوا عنه ويكفيهم المؤونة.

٢. إذا كانت هذه الحلقة الأخيرة في الإسناد مقبولةً لديهم، نظروا في باقي السناد من حيث الرواة وهل هم ثقات مقبولون أم غير ذلك، فإن كانوا ثقات قبلوه، وإن كان فيهم غير ذلك ردوا الحديث لأجله ويكفيهم مؤونة البحث عما دون ذلك.

٣. فإذا كان رواة الإسناد كلهم مقبولين من حيث الرواية، نظروا في الإسناد للتأكد من خلوه من الآفات والعلل، كالانقطاع والإرسال وعنعنة مدلس ونحوه.. فإذا وجدوا في الإسناد شئ من ذلك ردوا الحديث وأعلوه بما فيه، فإن لم يجدوا فيه شئ نظروا إلى ما بعده.

٤. إذا تجاوز الإسناد القنطرة نظروا إلى المتن، فيعرضوا المتن على القواعد العامة للتأكد من سلامته وخلوه من العلل على النحو التالي:

أ. يعرضون المتن على ظاهر القرآن الكريم، فإذا وجدوه موافقاً له مع سلامته من الأمور الأخرى قبلوه، وإلا أعلوه بمخالفته لصريح القرآن الكريم.

ب. يعرضون متن الحديث على صحيح السنة الثابتة، فيقارنون بين هذه الرواية والروايات الأخرى للحديث في نفس المتن من نفس الطريق، فإذا وافقت الروايات الصحيحة الثابتة الأخرى قبلوه، وإذا خالفت نظروا في هذه المخالفة، فإن كانت وراويها مما يحتمل مخالفته لغيره قبلوها وعدوها من قبيل زيادة الثقة أو غيره حسب ما تفيده القرائن، وإن كانت الرواية أو راويها مما لا يحتمل مخالفته –حسب ما تفيده القرائن- عدوها من قبيل الشاذ أو المنكر أو المضطرب أو غيره من الأحكام حسب القرائن المحتفة بالرواية وردوها.. وهذا من خلال جمع طرق الحديث الواحد، وقد نقل ابن الصلاح عن الخطيب أبي بكر قال:(السبيل إلى معرفة علة الحديث أن يجمع بين طرقه وينظر في اختلاف رواته، ويعتبر بمكانهم من الحفظ ومنزلتهم في الإتقان والضبط)[٥٩٢].

ت. يعرضون متن الحديث على أحاديث الباب، فيجمعوا الأحاديث المتعلقة بالباب الواحد ويقوموا بإجراء المقارنات والمقاربات بينها، فإذا وافق هذا الحديث أحاديث الباب قبلوه، وإذا خالفها نظروا في هذه المخالفة وحكموا على الحديث بحسبها ووضعوه في قسمه الخاص به من حيث الرواية وذلك من خلال جمع أحاديث الباب والوقوف على أحوال الرواة والقرائن المحتفة بالرواية.. فقد روي عن علي بن المديني قال:(الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه)[٥٩٣]. وكثيراً ما يردون أحاديث لمخالفتها أحاديث أخرى أوثق وأصح منها في الباب نفسه.

ث. يعرضون الحديث على الحقائق العلمية القطعية وعلى صريح العقول، فما وافقه أخذوه وقبلوه مع اجتيازه لما سبق، وما خالفه ردوه وتوقفوا فيه حسب منهجهم في هذه المسألة.

أما إذا خالف متن الحديث نصا شرعيا آخر أوثق منه من صريح القرآن أو صحيح السنة أو خالف حقيقة علمية قطعية، أو عقلا صريحا فإن العلماء يتعاملون مع هذه المخالفة كما يلي:

أولاً: إذا أمكن الجمع بين النصين بتأويل أحدهما أو حمل أحدهما على الآخر لجأوا إلى الجمع وكان أولى من تعطيل أحدهما أو عدم العمل بهما.. ولكنك قد تجد بعضهم يتكلف الجمع

---

592 ابن الصلاح: علوم الحديث (المقدمة)، ص ٩٠، سابق.
593 نفس السابق، ص ٩١.

في كل حين حتى ولو كان بعيدا، كما ذهب ابن حجر إلى القول بتعدد الإسراءات للجمع بين رواية شريك ورواية غيره لحادثة الإسراء.. وكان الجمع من غير تكلف عندهم مقدم على إعمال أحد النصين.

ثانياً: إذا لم يمكن الجمع بين النصين يلجأ إلى الترجيح بأحد أوجه الترجيح:

١. إذا كان أحدهما سابق للآخر وكان بينهما نسخ، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ.

٢. إذا لم يكن في المسألة نسخ ونحوه، تجمع طرق الحديث ويحكم بناء على القرائن:

أ. فإذا كان أحدهما محفوظاً والآخر شاذاً، حكم للمحفوظ.

ب. ينظر إلى عدد الرواة، فيعمل برواية الأكثر.

ت. ينظر إلى حال الرواة فيعمل برواية الأحفظ والأوثق.

ث. ينظر إلى الملازمة وطولها أو قصرها، فيعمل برواية الأطول ملازمة لشيخه.

ج. ينظر إلى الشواهد والمتابعات وما عليه عمل العلماء والفقهاء، فيعمل بالنص الذي تقويه القرائن كاتصال عمل ونحوه.

ثالثاً: إذا لم يمكن الجمع ولم يمكن الترجيح، يتوقف في النصين ويحكم عليهما بالاضطراب، فلا ترجيح بينهما ولا جمع ويضعفا.

والذي يظهر في منهج أهل الحديث النقدي أنهم إذا وجدوا علةً ما في المتن يبحثوا عن سبب لها في السند، فهذه العلة في المتن، من جاء بها ومن أين أتت؟ لا بد من راو هو السبب في وقوع هذه العلة...فمثلاً عندما أعلوا حديث التربة عند الإمام مسلم[٥٩٤] –رحمه الله- ذهب البخاري إلى تحميل الخطأ إلى أحد الرواة حيث الصواب عنده إنه مما أخذه أبو هريرة من كعب الأحبار فأخطأ الراوي عن أبي هريرة، فرواه عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم[٥٩٥]، وتجد علي بن المديني حمل الخطأ في الحديث على إبراهيم بن أبي يحيى، حيث أسقط ذكره

---

[594] مسلم: الجامع الصحيح، كتاب صفات المنافقين/ باب ابتداء الخلق وخلق آدم ١٣١/١٧ حـ٦٩٨٥، سابق.

[595] البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ): التاريخ الكبير، ٤١٣/١، تحقيق مصطفى أحمد عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

من الإسناد إسماعيل بن علية[596].. وهكذا نجدهم إذا وجدوا علةً في المتن بحثوا عن سبب لها في السناد، فلكل سبب مسبب فلا بد من سبب لهذه العلة وهو أحد الرواة فيحملون العلة عليه ويحملونه خطأ الرواية ـ فإذا تكررت منه الأخطاء رفضوا قبول روايته جملة.

والمنطلقات التي يجب مراعاتها عند ممارسة عملية النقد الحديثي، وهي راسخة في وجدان نقاد الحديث وعلمائه، وينبغي على الناقد اليوم أخذها بعين الاعتبار يمكن إجمالها فيما يلي:

١. أن الأصل في الحديث المروي بوجه معتبر الصحة وذلك جريا على قاعدة البراءة الأصلية، فالأصل في الخطاب الصدق ما لم يثبت خلافه وهذا خلافا لما أصبح شائعا بين الناس من المسلمين حيث أصبح الواحد منهم ينظر إلى الحديث نظرة الشك فلسان حاله يقول (أن الأصل في الرواية الكذب) وهذا خلافا لماهية الأشياء وحقيقتها.

٢. إذا خالف النص (الحديث) مسألةً علميةً، وكان الحديث ثابتاً، ينظر في هذه المسألة العلمية، فإن لم تكن من العلم القطعي الثابت فلا يطعن في الحديث لأجلها ما دامت محتملةً وغير قطعية، لأن العديد من النظريات العلمية ، أثبت العلم فيما بعد بطلانها، فلا يتهم الحديث الثابت لأجل الظني غير الثابت، بل يقدم القطعي والثابت على الظني.

٣. أن توسد الأمور إلى أهلها، بحيث إذا استشكل حديث ما ، أن يرجع بذلك لأهل العلم والاختصاص، فقد يطلع المتخصص على ما لم يطلع عليه غيره، وهذا منهج علمي متفق عليه بين العقلاء، فلا يتجاوز عنه في الحديث، كما لا يتجاوز عنه في غيره، خاصة وأننا في عصر التخصصات، وإلا "إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة"[597] كما قال صلى الله عليه وسلم.

٤. لا بد عند ممارسة عملية النقد الحديثي من استشعار هيبة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو دين مصدره الوحي ما لم يثبت خلافه.. فلا بد من توقير هذا العلم، فلا نتجرأ على كلام النبي صلى الله عليه وسلم دون علم أومعرفة، وهذا ضابط لا بد منه أثناء التعامل مع هذا العلم تحديداً، لأن مما أصاب الناس من أمراض هذا العصر

---

596 فيما نقله القرطبي عن علي بن المديني في تفسيره: ٦/ ٤٨٢، سابق. وتوجيهه هو الأقرب للصوب.

597 أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة، انظر البخاري: الجامع الصحيح، كتاب العلم/ باب من سئل علما وهو مشتغل في حديثه فأتم الحديث ثم أجاب السائل ١/١٨٧ حـ ٥٩، مصدر سابق.

أنك تجد من لا علم له ولا وزن يتطاول على السنة بالتقول بما لا يعلم ولا يدري ما يقول، ونتذكر هنا منهج علماء هذه الأمة عندما كانوا يجلسون مجالس العلم ليحدثوا بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.. فهذا الإمام مالك –رحمه الله- كان إذا أراد أن يجلس مجالس العلم لبس أفضل حلة تهيبا لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا البخاري –رحمه الله- لم يثبت حديثاً في كتابه إلا بعد أن يغتسل ويصلي ركعتين.. وما هذا منهم إلا لأنهم عرفوا قيمة العلم الذي يحملونه، وقيمة حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي يثبتونه ويتناقلونه.

٥. القناعة التامة بأن العقل البشري الناقد والقارئ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصل إلى مرحلة الكمال، ولا للإدراك المطلق، ولا للإحاطة التامة حتى لم يفته شئ، فإذا استشكل رواية أو حديث لا يسارع باتهام الرواية فما لم أصل إليه قد يكون بالنسبة لآخر من بديهيات العلم وما لم أفهمه على وجهه قد يفهمه آخر على وجهه الصواب، وهذه من سمات البحث العلمي عدم الجزم والقطع بما توصل إليه الباحث بل مجمل عمله أنه اجتهاد يحتمل الصواب كما يحتمل الخطأ...وهذا بند مهم جداً ولا بد من أخذه بعين الاعتبار ما دمت طالب حقيقة وفهم سليم، أما إذا كنت طالب هدم وتشكيك فلا داعي لأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار لأنه حينئذ يخالف هواي.

٦. لا بد من النظر والبحث في أقوال العلماء والسابقين في المقام الذي نستشكله في الحديث، فربما هذا الاستشكال عرض له المتقدمون وأوضحوه وبينوه، فيكون من أقوالهم وكلامهم ما يعين على الفهم على الوجه السليم، فلا يغفل عن ذلك. وكم من حديث استشكله بعض المتأخرين، وجدت الجواب عليه شافياً في كلام المتقدمين.

لعل التزام هذه المبادئ، وأخذها بعين الاعتبار ووضعها كمبادئ عامة في ممارسة عملية النقد الحديثي سيسلم صاحبها من الوقوع بكثير من الأخطاء، لعل أهمها عدم التقول على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يقله، وعدم رد ما قاله صلى الله عليه وسلم على الحقيقة من دون علم، ففيه ضمان من الإفراط ومن التفريط والتزام منهج الحق وأهله، فالإسلام متين ونصوصه الثابتة الوحي واضحة أمام الجميع لا يواريها أحد.. والصراع بين الأفكار قائم قديم حديث لا ينتهي إلى يوم الدين يوم يفصل الله فيه بين العباد، ولا تقديس إلا لمقدس من كتاب الله عز وجل، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعتقدات الإسلام وأصوله، وما ثبت من الدين بالضرورة.

المبحث الثاني:

النقد الداخلي والنقد الخارجي

(إعادة نقد السنة بالاعتماد على النقد الداخلي للمرويات لا النقد الخارجي):

يعد هذا المبحث امتدادا للسابق فهو كالجزء منه، كما يعد أساسا لما يتبعه من مباحث فالنقد الداخلي أساس دعوات الحداثيين لإعادة نقد السنة وفق ما طرحوه من معايير مختلفة من العرض على القرآن أو على روح الإسلام أو على قيم عليا للمجتمع أو على العلم الطبيعي وإنتاجاته.. وغيرها من المعايير إنما تندرج جميعها –مع أخرى غيرها غير مذكورة- تحت عنوان كبير ألا وهو (النقد الداخلي) للمرويات الحديثية، والذي يقابل منهج أهل الحديث قديماً وحديثاً المتمثل بالنظر إلى السند وإلى المتن في النقد فيما أسموه بالنقد الخارجي للمرويات.

ويقصد بإعادة نقد السنة وفق أساليب النقد الداخلي الاهتمام بالمتن المروي دون النظر إلى الإسناد، وهو (نقد الأحاديث بميزان جديد يقوم على **أساس سلامة ومعقولية المتن ذاته لا على أساس سلامة الرواة)**[٥٩٨]، ويتم ذلك وفق آلية مقترحة تفضي (إلى قاعدتين عامتين: (١) **الحقيقة العلمية لا تتقرر بمجرد الشهادة** ، فالتوكيد قضية ما ينبغي أن نستند إلى أسباب خاصة لاعتقاد أنها صحيحة صادقة...(٢) **ونقد التوثيق لا يمكن أن يتم جملةً بل القاعدة ينبغي أن تكون: تحليلها إلى عناصرها** لاستخلاص كل الأقوال المستقلة التي تتألف منها وفحص كل منها على حدا)[٥٩٩]، وبعبارة أخرى فإن النقد الداخلي إنما هو النقد (**وفق مناهج مستحدثة تفيد من الثورة المنهجية المعاصرة، وتطرح جانباً منهج الإسناد معولةً على نقد المتون بقياسها على روح الإسلام وجوهره ومبادئه العامة كما وردت بالقرآن الكريم)**[٦٠٠].

وهذه المناهج العصرية إنما وضعها الغرب لنقد موروثه الخاص اعتماداً على متون نصوصه لأنه لا يوجد لديه أسانيد ، فما وصل العالم الغربي الحديث من تراثه المقدس (التوراة والإنجيل) عبارة عن نصوص ليس لها إسناد ولا يعرف مؤلفوها ولا واضعوها فألجأهم ذلك إلى النظر في ذات النص ونقده نقداً داخلياً إذ لا يوجد لديه أي جدار خارجي

---

598 العشماوي، محمد سعيد: تحديث العقل الإسلامي، ص١٠. نقلاً عن تيزيني: النص القرآني، ص ٣٣١، مرجع سابق.

599 انجلوا وسينوبولس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، ص١٢٤-١٢٥، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، سابق.

600 إسماعيل: التراث وقضايا العصر، ص٥٤، مرجع سابق.

لنقده، خلاف ما عليه المسلمون من وجود سلاسل من الأسانيد تحمل جميع الأقوال والنصوص تغلفها وتحيط بها حاميةً لها من دخول ما ليس منها فيها، فإذا أقحم شئ فيها مما ليس منها بان وظهر وتميز كتميز النقطة السوداء في الثوب الأبيض، حيث لا بد لهذا الإدخال من مدخل قام به، ومن هنا يتم استبعاد أي رواية فيها راو فاسد أو متهم أو سئ الحفـظ أوغيـر الـضبط.. وتطبيق منهج النقد الداخلي للمتون فقط يجعل أهل الإسلام يقبلون روايـات لفاسـق أو مـتهم بسوء فيأخذون عنه دينهم.. وفي الوقت ذاته يجعلهم يرفضون أحاديث هي من كنوز ما أثـر، ومن جليل العلوم لشبهة طرأت في عقل فاسد أو فهم قاصر مما يضيع العلم ويذهب الفوائد، أو يضيع الدين بأخذه من فاسق، فإعمال منهج النقد الداخلي وحده مرفوض مردود، ولـو كـان ناجحاً لنجح في تنقية التوراة والإنجيل مما شابهما من تناقض وتحريف أضاعهما.

مسوغات الداعين إلى النقد الداخلي للمرويات الحديثية:

استند الداعون إلى إعادة نقد السنة بناء على النقد الداخلي لا الخارجي إلى جملة مـن الأمور منها:

- أن النقد الخارجي إنما يعتمد على السمع بينما يعتمد النقد الداخلي على العقل الـذي هو أساس المعارف عند الحداثيين، والعقل مقدم على السمع لأنه (**يستحيل أن يكـون الـسمع أساس العقـل** لأن الأدلة والبراهين عقليةً خالصةً لا سمع فيها، كما أن معرفة الحسن والقـبح واردة قبل السمع، وقد أمكن إدراك التوحيد والعدل بالعقل وهما البابان الرئيسيان في العقليات وهي الإلهيات.. بل إن **الإنسان بعقله قادر على تحدي النبوة مثل قدرة الشيطان الذي طلـب الاستمهال فاستمهل**، ولما كانت النبوة ترتكز على العقل فلا خوف من تحدي العقل للنبوة)[٦٠١]، فالنبوة ذاتها لا يتوقف التصديق بها (على وجود المرسل بل على **الصدق الـداخلي وبرهـان العقل ومصالح العباد** بالإضافة إلى الصدق الخارجي عن طريق التـواتر لإثبـات الـصحة التاريخية للنصوص أي للوحي المكتوب)[٦٠٢] فالنقد الخارجي لا يثبت علمياً إلا بالتواتر وهو لا يفيد إلا الصحة التاريخية للنصوص دون ما تحمله من معاني وتطبيقات.

---

[601] حنفي: التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، ٤/٤٠-٤١، مرجع سابق.
[602] نفس السابق، ٣٦/٤.

-ومنها أن الأسانيد التي تمثل محور النقد الخارجي (لا يمكن التعويل عليها في الأغلب)[٦٠٣]، وذلك لأنها أسانيد وهمية وضعها الزهري إمام المحدثين ورائدهم (فقد طغت على الزهري صفة المحدث، بل لعله **هو صانع الحديث جملةً من المدينة أي واضعه لا أكثر ولا أقل...فالأسانيد وهمية**...ولا يعني هذا أن الخبر في حد ذاته ليس بصحيح أو قريباً من الصحة لأن الأسانيد تعطي فقط ضمانة للمادة)[٦٠٤]، وبناء عليه فإن هذه الأسانيد لا تثبت علماً ولا تصلح لإثباته أو نفيه، فالخبر في ذاته يحمل دلائل صدقه أو دلائل كذبه دونما حاجة للإسناد فهو وهمي وما بني عليه لا يعدو أن يكون استغراقا في الوهم.

-ومنها غياب منهج نقدي صارم لأهل الحديث مما أدى إلى اهتمامهم بالإسناد وتركهم نقد المتون فظهر هذا (الركام) من السنة الذي سببه (**انعدام منهج نقدي فاحص** وهو ميسم اتسمت به المؤلفات التي نقلت هذه الأخبار)[٦٠٥]، وهذا يدل على أن أصحابها لا يملكون أي (قدرة جلية على تنزيلها [أي الأخبار] في سياقها التاريخي)[٦٠٦]، وذلك لأن (**كل نص ديني لا بد أن يلبس فيه الديني بالثقافي وأن يداخله بقدر صغير أو كبير جانب من التاريخ**)[٦٠٧] ومن هنا يستلزم نقد الحديث بواسطة الألسنيات المعاصرة (النقد الداخلي) للانتقال من مستوى الشهادة والسمع إلى معرفة السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي قيل فيه الحديث من خلال تحليل المحتوى.

- ومنها أيضاً اهتمام المحدثين بالسند وعدم اعتنائهم بنقد المتون، (فإذا نظرنا في مساحة نقد المتون ومناهج دراستها وتحليلها ظهر **البون الشاسع بين الجهود الضخمة الهائلة التي بذلت في مجال نقد الأسانيد والجهود المحدودة التي أنفقت في نقد المتون ووضع المناهج والمقاييس العلمية لدراستها وتحليلها** وإبراز علاقات الأحاديث المختلفة بالزمان والمكان والبيئة والواقع)[٦٠٨] وإن قام الفقهاء ببعض هذه الجهود إلا أن جهودهم هذه اقتصرت على أحاديث الأحكام وليتها تناولت جميع السنة ليكملوا النقص في منهج أهل الحديث[٦٠٩].

---

[603] جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص ٢٧١، مرجع سابق.
[604] نفس السابق، ص ٣٧.
[605] حمزة: الحديث النبوي ومكانته، ص ٧٦، مرجع سابق.
[606] نفس السابق.
[607] نفس السابق، ص ٨٥.
[608] القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة، ص ١١، مرجع سابق.
[609] نفس السابق.

- ومن المسوغات التي ذكروها: عدم صلاحية النقد الخارجي لتـصحيح المرويـات إثباتاً ورفضاً: وذلك لأن النقد الخارجي للمرويات إنما يحمل سطحيةً في التفكير وسذاجةً فـي النقد وذلك لأنه (يخيل إلى المرء أنه يتبنى لأول نظرة ما إذا كان المؤلف أميناً أو ما إذا كانت الرواية دقيقةً، وهذا ما يسمى بـ "لهجة الأمانة" أو "انطباع الشعور بالحقيقة" وهو انطبـاع لا يكاد من الممكن مقاومته لكنه مـع ذلـك وهـم فلـيس ثـم معيـار خـارجي للأمانـة ولا للدقة...والخطيب والممثل والكذاب المعتاد على الكذب أقدر على الظهور بهذا المظهر.. فقوة التوكيد لا تدل دائماً على قوة الاقتناع بل على المهارة أو الوقاحة)[610] ومن هنا فـإن (**النقـد الخارجي أو نقد التحصيل.. لا يثير غير الازدراء في نفس عامة الجمهور الغليظ الـسطحي،** وبعض الذين يقومون به مستعدون على العكس من ذلك لتمجيده)[611].

-ومنها ولعلها الأبرز القول بقصور منهج أهل الحديث عن النظر المقاصدي للكليـات الشرعية ومبادئها العامة. وهذا القول أيضاً يتوافق مع آراء عدد من الإسلاميين فـ ـ (**أغلـب المشتغلين بالحديث لا يهتمون كثيراً بالدراسات الفقهية والأصولية ولا يوجهون همهم إلـى علل الأحكام وقواعد الشريعة ومقاصدها، وهي التربة اللازمة لنمو بذرة الاجتهاد وبلوغهـا غايتها**)[612].

- ومنها تعلق منهج النقد الخارجي بمصالح اقتصادية وسياسية واجتماعيـة تفرضـها علاقاتهم مع السلطة القائمة، وكذا ضيق الأفق والانغلاق العقلي لدى جماع الحـديث وبعـدهم عن الحياد العلمي[613].. وبالمجمل فإن المنهج الموروث من القدماء لا يمكن الوثوق به اليـوم بسبب (تصدع المنظومة الأصولية القديمة وعدم قدرتها على الصمود تحت وطـأة الثـورات الصناعية والتقنية والإعلامية وما يشهده العالم من تحولات في القيم ووسائل المعرفة، **فلم يعد باستطاعة المؤمن في عصرنا أن يطمئن إلى معايير القدامى**.. ذلك أنها كانت محكومةً بثقافة أصحابها ومدى اطلاعهم على منجزات العلوم الإنسانية، وبالخصوص على مقتضيات المنهج التاريخي وما يتطلبه هذا المنهج من صرامة ومن مسافة تفصل الباحث عن النص مهما قدسته

---

610 انجلوا وسينوبولس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، ص ١٢٦، مرجع سابق.
611 نفس السابق، ص (٨٦-٨٧).
612 القرضاوي، يوسف (٢٠٠٤م): خطابنا الإسلامي فـي عـصر العولمـة، صـ ـ١٥٣، دار الـشروق- القاهرة،ط١.
613 انظر: تيزيني: النص القرآني، صـ ـ٦٢، مرجع سابق.

الممارسة الإسلامية)[٦١٤]، حيث (**عكس المحدثون معاييرهم النقدية المتناثرة بمصالحهم الاقتصادية وولاءاتهم السياسية وانتماءاتهم المذهبية ودرجة ثقافتهم على هذه الجهود بصورة سلبية**، وحسبنا حكم "الذهبي" بأنه "لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة")[٦١٥]، لهذا كله لزم اتباع منهج النقد الداخلي للمرويات معتمدين على المتن وعدم الركون إلى النقد الخارجي الذي اتبعه أهل الحديث اعتماداً على الإسناد.

ويمكن مناقشة ما ساقوه مما يشبه الأدلة على النحو التالي:

أما قولهم بأن النقد الداخلي يعتمد على العقل بينما النقد الخارجي يعتمد على السمع لا العقل فهو من باب الشهادة القائمة على السمع.. فهو قول يفتقر إلى كثير من الواقعية؛ فهو من جهة يدل على أن غرض الحداثي من الدعوة إلى إعادة نقد السنة وفق أدوات النقد الداخلي إنما هو تحكيم العقل في النص وهو ما يتوافق مع أولية العقل في الفكر الحداثي، **ومن جهة ثانية** مرفوض لكون النقد الخارجي فيه اعتماد كبير على العقل فمنهج النقد لدى أهل الحديث وما انبنى عليه من علوم ومعارف يدل على استخدام متقدم للعقل، ويكفي دليلاً على ذلك أن علوم الحديث (مصطلح الحديث) من إنتاج إسلامي خالص وفيه من القواعد والضوابط والأدوات ما يحتاج إلى إعمال عقل كبير من أجل تأصيلها وإقامة البرهان عليها؛ فعلم الحديث دراية علم أنتجه المسلمون وفق حاجاتهم وبما يتلاءم مع واقع حال الرواية واحتياجاتها.. ولا شك في أن إنتاج أي علم وإيجاده على أرض الواقع يتصف منتجه باتساع المدارك وإعمال كبير للعقل.

أما القول بعدم إمكان التعويل على الأسانيد التي يعتمد النقد الخارجي عليها لكونها وهمية من وضع الزهري.. فهو كلام مرفوض لأنه إلقاء للكلام على عواهنه من غير إيراد دليل على ذلك، ولا يحتاج إلى كثير مناقشة، ولكن يمكن القول أن الإسناد خصيصة من خصائص العرب فهو علم منبثق من علم الأنساب الذي اعتنى به العرب كثيراً لاعتنائهم ببيان الشرف والرفعة في أصالة الانتساب إلى النسب العريق في العشيرة والقبيلة.. والإسناد هو نسب القول وبيان أصله ومصدره، ألا ترى العربي اعتنى حتى بتثبيت أنساب الخيل وأصولها؟! هذا من جانب.

---

[614] حمزة: الحديث النبوي ومكانته، صـ٣٤٩، مرجع سابق.
[615] اسماعيل: التراث وقضايا العصر، صـ٥٠، مرجع سابق.

ومن جانب آخر: فإن الزهري –رحمه الله- إن كان هو واضع الإسناد، فإنما كان يرويه عمن (يدعي) سماعه منه –على فرض صحة قولهم- أي عن شيخ له في الرواية، وهذا الشيخ معاصر للزهري على قيد الحياة، فإذا كان الزهري يدعي كذباً عليه فلا شك أن أمره سيفتضح من خلال مراجعة الشيخ المروي عنه، ومعلوم أن طلبة الحديث ورواته زمن الزهري كانوا يعدون بالمئات بل بالألاف وكانوا يتنافسون على طلب علو الإسناد ويستوثقون من السماع بالعودة إلى مصادر الرواية التي يروي عنها الشيخ، وأيضاً فإن بمقدور شخص اختلاق عدد محدود من الأسانيد ومن الأسماء الوهمية للرجال.. ولكن ليس بمقدور شخص ادعاء هذه الألوف من أسانيد الرواية ولا ادعاء أسماء عشرات الألوف من الرجال ثم اختلاق أحوال لهؤلاء وتواريخ ميلاد ووفاة وحال اختلاط وضبط وتصنيفهم بين متقن وضعيف في الرواية أو كذاب ووضاع.. فلو كان هذا من عند الزهري لكان جميع الرجال الوارد ذكرهم على حال واحدة من العدالة أو التجريح.. وبالمجمل فهو قول ظاهر البطلان غني عن استدعاء أدلة بطلانه ففي ظاهره غنى عن التطويل في ذكر أوجه فساده.

أما القول بغياب منهج نقدي صارم لدى أهل الحديث باعتمادهم على نقد السند وعدم الاهتمام بنقد المتن مما أدى إلى ظهور هذا (ركام) من الحديث، مما يدل على سذاجة منهجهم وسطحية فكرهم.. فدعوى اقتصار أهل الحديث على نقد الإسناد وإغفالهم لنقد المتون وبيان البيئة والظروف التي قيلت فيها وواقعها..فهذا تم الوقوف عليه في المبحث السابق وبيان منهج أهل الحديث في نقد المتون.

ومن جهة أخرى فإن نقاد الحديث وعلماءه إنما اتبعوا منهج السببية إذ رفضوا منهج الصدفة وقالوا بضرورة أن يكون لكل ظاهرة سبباً ولكل سبب مسببا له، فإذا وجدوا في متن الرواية ما يستنكر مما لا يقبل شرعاً أو عقلاً أو كلاهما بحثوا عن سبب له وبحثوا عن مسبب، فإذا كان ذات المتن لا يمكن صدوره عن النبي فمن أين جاء؟ لا بد من راو في الإسناد كان الخلل منه، ومن هنا ظهرت كتب الضعفاء من الرواة ذاكرةً نماذج من رواياتهم التي أخطأوا فيها، كما وضعوا المؤلفات لبيان حال الثقات المتقنون من الرواة ومؤلفات أخرى جمعت بين الصنفين، فكبر حجم المؤلفات في الرجال.

أما غياب النظرة المقاصدية الكلية عن أهل الحديث في ممارساتهم النقدية.. فهذه دعوى يعوزها الدليل، فأهل الحديث ونقاده إنما جعلوا مقاصد الشريعة ومبادءها الكلية نصب أعينهم عند ممارستهم لعمليات النقد الحديثي، ودليل ذلك أنك لا تجد حديثاً حكموا عليه

بالصحة يخالف مقصداً من هذه المقاصد إلا بتأويل أو سوء فهم، وعلى من ينفي ذلك أن يأتي بدليل على صحة قوله.. وقد تم بيان هذه المسألة في معرض بيان منهج أهل الحديث في نقـد المتون من المبحث السابق.

أما استشهادهم بقول الذهبي:(لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة)[٦١٦].. فعبارة الذهبي –رحمه الله- صحيحة وفيها إعلاء من شأن الحديث وأهله، ورفع لمكانة منهج نقاد الحديث، ولكن السوء إنما جاء من وضع هـذه العبـارة فـي معرض ذم أهل الحديث بوصفهم بسوء الفهم وقلة الإدراك أو الاستعجال في القراءة مع عـدم التركيز.. بينما هذه العبارة إنما تشير إلى أن نقاد الحديث إنما بلغوا من الدقة فـي التمحـيص إلى حد عدم اجتماع اثنان منهم على خطأ واحد، فقوله:(لم يجتمع اثنان...على توثيق ضعيف) أي لم يخطئ اثنان من نقاد الحديث في الحكم على راو حقيقته الضعف أي في أصله وسره أنه مردود الرواية ضعيفها، لم يجتمع اثنان منهم على الحكم بتوثيق هذا الضعيف خطأً منهم، وكذا من كان في حقيقته ثقة مقبول الرواية لم يجتمع اثنان من النقاد ليحكموا عليه بالضعف خطـأ منهم وسهواً.. فأين وجه استدلالهم بهذه المقولة؟! بل مجمـل القـول فيهـا أنهـم يحكمـون بمجموعهم على الراوي حسب حاله في حقيقة ذاته لا يمكن التقاء ناقدين فصاعداً من علمـاء هذا الشأن على الخطأ في الحكم بين موثق ومضعف، وإن أمكن تفاوتهم في درجات تـوثيقهم للثقة أو تضعيفهم لمن هو في ذاته ضعيف فيختلفون في درجته من حيث الوثاقة أو الـضعف، ولكن لا يصل إلى الاختلاف بين التوثيق مطلقاً والتضعيف مطلقاً فهذا خطأ لا يجتمـع عليـه اثنان من النقاد.. هذا مفهوم عبارة الذهبي فيما يقرأه الباحث فلا تشهد لمقولتهم بشئ.

ومجمل القول في المسألة أن لعلم الرواية أو للحديث النبوي جانبان: هما الـراوي –وهو سلسلة الإسناد- والمروي –وهو متن الرواية- فنقد الحديث جملةً إنما يستلزم نقد الرواية من جانبيها معاً، أما اقتصار النقد على أحد الجانبين ففيه تقصير وقصور ويودي بصاحبه إلى عدم الوثوق بنقده وحكمه على الروايات.. وأنت تجد أن نقاد الحديث اعتنوا بنقد الجانبين معـاً ولم يقتصروا على نقد الإسناد (النقد الخارجي) فقط، ولكنهم كانوا مستغرقين في بيـان سـبب الخلل –إن وجد- مما جعلهم يضخمون الكلام على الإسناد. أما قلة كلامهم عن العلل الواقعة

---

[616] وقد نقله عن الذهبي جمع غفير ولكن انظر منهم السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد (ت ٩٠٢هـ): فتح المغيث شرح ألفية الحديث، ٢٧٢/٣، شرح وتخريج صلاح محمد محمـد عويـضة، دار الكتب العلمية- بيروت، ٢٠٠١م.

في المتون لأن علة المتن لا تقع تلقائياً دون سبب بل وجود علة في المتن سببه خلل في الطريقة الموصلة إليه (السند)، أما الحداثيون فإنهم قصروا منهجهم على النقد الداخلي، نقد المتن فقط مما جعلهم يقبلون أحاديث في أصلها ضعيفة ويصححون روايات في حقيقتها مكذوبة لأن منهجهم النقدي غير شامل وأسلوبهم قاصر.. وهذا الأسلوب (النقد الداخلي) إنما يصلح في الروايات التاريخية التي لا يعول فيها على الإسناد ولنقد الروايات التي لا نسب (لا إسناد) لها مثل ما حصل في الكتب المقدسة عند غير المسلمين، أو لنقد الروايات عن أحد الأشخاص مما لا يلق لهم بالاً أو ليس لصاحبها صفة تشريع أو إمداد وحي، أما سنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فلها من المكانة التشريعية والإمداد من الوحي والعناية البشرية أن حفظت وحفظ مع كل رواية لها سلسلة ناقليها إلى أن دونت في الصحف، ثم حفظت سلاسل ناقلي هذه الصحف إلى أن ثبتت وحققت وطبعت بأعداد نسخ ضخمة في يومنا هذا، وبقي إسناد الكتب موجودا ليبقى الإسناد خصيصة للمسلمين يتناقلون العلم به إلى أيامنا هذه.

والإسناد الذي يرفضه الحداثيون ولا يلقون له بالاً إنما يرفضونه لعدم درايتهم به وعدم قدرتهم على نقده فهو علم غريب عليهم لم يعهدوه من قبل ولم يوغلوا فيه بحثاً من بعد حتى إن الباحث في كتبهم والقارئ لنقدهم لا يكاد يجد أعمالاً لهم في نقد إسناد الرواية إلا ما ينقلوه حرفياً من ناقد لحديث بعينه.. فالإسناد الذي جهلوه إنما هو السلاح والحصن الأول للدفاع عن الحديث وحمايته من الوضع والانتحال، ولولا الإسناد لضاع الحديث لاستمرار الوضع فيه حتى يومنا هذا، فتخيل أن الإسناد غير موجود ولم يطلبه أهل الحديث، والإسلام محاط بالأعداء والمتربصين به داخلياً وخارجياً، فانظر كيف سيكون الوضع؟ وهل كان بالإمكان لولا الإسناد أن يأتي نقاد الحديث فيخرجوا الصحيح من الموضوع والضعيف؟ ولولا الإسناد هل يعجز رجال من أمثال بعض الحاقدين من مستشرقي اليوم عن إدخال حديث في السنة ليس منها؟ وهل سيعجز حاقدي اليوم عن تزوير كتب بأكملها تمتلئ أكاذيب ينسبونها إلى الإسلام وإلى رسوله العدنان صلى الله عليه وسلم.. ومن هنا صدق عبد الله بن المبارك – رحمه الله- حينما قال:(الإسناد من الدين، لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء)[٦١٧]، فلولا الإسناد لما وثقت اليوم بحديث يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما وثقت بآية تتلى في كتاب الله عز وجل، ولحل بأصول الإسلام ما حل بالكتب السماوية السابقة عليه، فالإسناد

[617] انظر ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت٦٤٣هـ): علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح، ص٢٥٦، تحقيق وشرح نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر- بيروت، ط٣، ١٩٨٤م.

خصيصة للمسلمين حفظ الله به دينهم ومكنهم من مفاخرة أهل الدنيا بأسرها بـصواب ديـنهم وخلوه من أي تحريف أو تبديل على مر العصور وإلى أن يرث الله الأرض ومن عيها.

إعادة نقد السنة بعرضها على الشعور (المنهج الشعوري في نقد السنة):

من أدوات النقد الداخلي التي ذهب إليها بعض الحداثيين لإعادة نقـد الـسنة وتمييـز صحيحها من ضعيفها –مما لم يذكر سابقا في هذا البحث- هو عرض الحديث النبـوي علـى الشعور، والشعور هنا هو ما يشعر به الناقد من صحة الحديث أو ضعفه، بحيث يقـرأ الناقـد متن الحديث فإذا شعر بداخله أنه صحيح كان كذلك، وإذا انتابه شعور بضعفه كان كذلك. وهذا منهج يختلف عما ذهب إليه نقاد الحديث وصيارفته الذين توغلوا في علم العلل وأطالوا النظر في علل الحديث سنوات طوال حتى أصبح الواحد منهم يعرف العلة من أول قـراءة للروايـة لكثرة ممارسته له كما يعرف الصيرفي الذهب السليم من البهرج[٦١٨].

ولكن الشعور عند الحداثيين هو ما يجده الحداثي الناقد للسنة في نفسه لكثـرة إعمـال عقله في القراءة والدرس فـ (**التحليل الشعوري للموضوعات من خـلال الخبـرات الحيـة ويكون المعلوم هو المشعور به**.. خاصةً وأننا باحثين منتسبين إلى الحضارة ولسنا مستشرقين خارجين عنها أو عليها فهي جزء منا ومن تصورنا للعالم ومن وجودنا ونحـن جـزء منهـا كتحقق تاريخي.. **فلسنا أمام علم مقدس بل أمام إنتاج تاريخي خالص** حسب كل عصر ثقافته وتصوره فيه.. كما أن تصورنا تصور معاصر يعبر عن روح عصرنا ومستوانا الثقافي)[٦١٩]، ولسان حالهم قول أحدهم ممن تأثر بالحداثة يقول:(إنني أطيل النظر في كتب السنة معتقـداً أن بها كنوزاً ثمينةً من تراث النبوة، **وأستهدي بفطرتي في تجنب الـضعيف وقبـول الـصحيح، وهي فطرة صقلتها التلاوة الدائمة لكتاب الله والحب الصادق لهذا الوحي المبارك** والدراسـة المستمرة لمناهج الفقهاء الأربعة الكبار ومن يليهم من أهل الذكر وقادة الفكر)[٦٢٠]، وليس مـن هؤلاء أهل الحديث فهم عنده ليسوا أهل فهم أو إعمال عقل، ومن هنا لا تعجب من تصحيحهم لحديث حكم عليه النقاد بالضعف، فإنما القوم يقبلون حديثاً (أتنور خلال معانيه شعاعاً من نور النبوة ولو كان خافتاً ضئيلاً، **وهو أمر أحسه بوجداني، فما كان في مثل ذلك مما يطمئن بـه**

618

619 حنفي: من العقيدة إلى الثورة، (٥٩٢/١-٥٩٣)، مرجع سابق.

620 الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص ٧٦.

القلب ويسلم به العقل فأنا آخذ به وأرويه وأنا مطمئن وأعتبره من بيـان الرسـول للكتـاب العزيز وإن كنت على ثقة بعد ذلك كله في أنه من أحاديث الآحاد)[٦٢١].

وهنا يتساءل الباحث: هل يعد هذا من تحكيم الهوى في النص فتقبل النفس ما ترتـاح إليه وترفض ما يزعجها؟ يحتمل الأمر أحد وجهين: إما أن يكون هذا الناقد الشعوري قد تغلب على هواه (شيطانه) فقتله فأصبح سلوكه وهواه شرعاً لله، أو أن يكون هواه قد غلبه فسول له أن نفسه هي المشرع وهي المعيار الذي تقبل به الشرائع والأحكام أو ترفض.. فلما كان الأول يستلزم العصمة، والعصمة ممتنعة عقلاً وواقعاً على غير الأنبياء والمرسـلين -صـلوات الله عليهم وسلامه- لم يبق إلا الخيار الثاني، وعندئذ هل تحتكم البشرية في شـرائعها وأحكامهـا لهوى في نفس واحدهم؟ بل إن هذه النظرة استمرار لحياة الاستبداد السياسي الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية اليوم في ظل سلطاتها السياسية المستبدة، فانتقلت في نفس هذا المثقف مـن ميدان السياسة إلى أن أصبح يرى نفسه معيار الأمة (وفلتـر) ثقافتهـا ومـصحح معتقـداتها وتشريعاتها.. بل إن هذه هي صورة فرعون بقولـه تعـالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾(غافر: ٢٩) فقوله هو القول وهواه هو الهداية في نظره ونظر من اتبعـه رغباً أو رهباً، وشعور صاحبنا كرأي فرعون.

ومن الأمثلة على قبولهم بعض الروايات من خلال عرضها على الشعور قبول حديث الحارث الأعور قال:(مررت في المسجد فإذا الناس يخوضون في الأحاديث قد خلت على علي رضي الله عنه فأخبرته فقال: أوقد فعلوها؟ قلت: نعم! قال: أما إني سمعت رسول الله صـلى الله عليه وسلم يقول: أما إنها ستكون فتنةً، فقلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال:"كتـاب الله تعالى فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم! هو الفصل ليس بالهزل...) وسـاق الحديث بطوله[٦٢٢]، ثم ذكر الغزالي بعد إيراده لهذا الحديث قال:(يـرى الـبعض أن الحـارث الأعور ضعيف وهو متهم بالتشيع...وقد قرأت عنه أخيراً بحثاً للمشايخ الغماريين المـشتغلين

---

[621] أبو رية: أضواء على السنة، ص ٣٤، مرجع سابق.

[622] حديث واه جدا بل موضوع لأنه يدور على الحارث الأعور وهو متهم بالكـذب سـوى علـه الكثيـرة الأخرى. أخرجه الترمذي: كتاب فضائل القرآن/ باب ما جاء في فضل القرآن ١٧٢/٥ حـ٢٩٠٦، مـصدر سابق، وقال الترمذي: (هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وإسناده مجهول وفي الحارث مقال)انتهى. وقد بين علله -سوى اتهام مداره- الدارقطني في علله وبين أنه يدور على الحارث الأعور وهو معروف حاله في الرواية. انظر الدارقطني، علي بن عمر بن احمد (ت٣٨٥هـ): العلل الواردة في الأحاديث النبويـة، ١٣٧/٣ سـ ٣٢٢، تحقيق محفوظ الرحمن السلفي، دار طيبة- الرياض، ط٣، ٢٠٠٣م.

بعلم الجرح والتعديل...أن الحارث ثقة، وقد يكون أحسن حالاً من بعض رواة الصحاح! ومتن الحديث الذي أثبتناه تبدو عليه أنوار النبوة.. ولا يضره طعن الطاعنين)[٦٢٣] فهنا الغزالي بالرغم من أنه لا يعد من الحداثيين، وبالرغم من اطلاعه على كتب التراث ومعرفته بحال الأعور إلا أنه يقبل الحديث لأن عليه أنوار النبوة من وجهة نظره، بل الذي يقرأ الحديث يرى فيه ظلمات الوضع ففيه ما يوافق مذهب الشيعة في النظر إلى القرآن بأن فيه أخبار من قبلكم ومن سيأتي وما بينكم.. وفيه موافقة للراوي (الأعور) على بدعته وهي التشيع فكيف يرى فيه الغزالي أنوار النبوة،؟ بل فيه ظلمات التشيع، والحارث الأعور رمي بالكذب والوضع رماه به مسلم وأبو إسحاق وغيرهما[٦٢٤]، فكيف ترضى أخذ دينك عن متهم بالكذب، وهل ترضى أن تأخذ عنه خبراً يخص أدنى حاجياتك، أفتقبله حكماً ناقلاً لدينك؟ إذا كان منهج الشعور يرضاه، ففي هذا إبطال للمنهج جملةً وتفصيلاً، وقبوله إنما هو اتباع للهوى واختيار للزيف والضلال، ويستغرب قبول الغزالي لهذا الحديث بالرغم من مسارعته الشديدة لرد أي حديث لأدنى شبهة.

وإذا كان (انجلوا وسينوبولس) يخشى على النقد الخارجي من "لهجة الأمانة" التي تصيب الناقد بشعور لا يمكن مقاومته بصدق الخبر بالرغم من كون هذا الشعور وهم، فإن من قال بتطبيق منهج الشعور من الحداثيين أمن من هذه اللهجة لأنه حمل في نفسه مبدأ الشك أساساً في نقد المرويات، وأصبح لديه هوى فاسداً يجعله يقبل المرفوض في ذاته ويرفض الصحيح المقبول في ذاته أيضاً، وهنا يتبين صواب دعاء الداعي أن يتعوذ بالله من هوى يتبع أو هوى مطاعاً، وصدق الله إذ يقول: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ﴾(الجاثية: ٢٣) فتحكيم الشعور في النصوص صورة من صور اتباع الهوى وعبادته من دون الله.

غاية القول بإعادة نقد السنة وفق مناهج (النقد الداخلي):

الذي يظهر من فعل الحداثيين في تطبيقاتهم (للنقد الداخلي) على الأحاديث النبوية قبولاً ورفضاً أنهم إنما أرادوا بذلك إطلاق العنان لنفوسهم بمكوناتها العقل والهوى، للعمل في هذه الأحاديث وتحكيمها فيها، فيقبلون الضعيف ويرفضون الصحيح والمعيار الحقيقي إنما هو

---

[623] الغزالي: السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، صـ ١٤١-١٤٣ بالهامش، مرجع سابق.
[624] انظر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ٣٣١/١، مصدر سابق.

موافقة الحديث أو الرواية لمذهبهم أو رأيهم في المسألة.. وهذا في النتيجة يؤول إلى زحزحة مكانة الحديث من النفوس وإقصائه عن ميدان العمل، فلا يعد بالإمكان الاستشهاد به للتـدليل على صحة رأي أو صلاحية حكم فـ(معيار الصحة هو المتن وليس السند **لأن هذا سـيجعل المعنى هو الفصل وبهذا يكون حديث آحاد مثل "الأعمال بالنيات" أو "لا ضـرر ولا ضـرار" أفضل وأثبت من كل الأحاديث المتواترة** من شق الصدر أو حنين الجذع أو المهدي وهذا مـا يخلصنا من إشكال أحاديث الآحاد)[٦٢٥]، فإذا كان المعنى هو الحكم والمعيار، والمعنـى إنمـا يعتمد على الذات القارئة لا الكاتبة –حسب الحداثيين ومناهجهم- فإن هذا يعنـي أن الحـديث أصبح عرضةً للقبول أو الرفض بلا ضوابط فكل واحد حكم بنفسه على الحديث يرفض ويقبل ما يحلو له، وبهذا تتحقق غاية الحداثي بنزع التقديس ليقول فيما شاء ما شاء كيفما شاء.

وهذا يؤدي إلى إزالة الحاجز الأكبر والحصن الأقوى أمام الحداثي الذي يحول بينـه وبين الاستشهاد بما شاء من الموضوع المنحول من الروايات، ذلك لأن الإسـناد هـو ذلـك الحصن فعند (تهافت الأسانيد نرى في المتن جملاً مقبولةً تتلاقى مع دلالات القـرآن القريبـة والبعيدة وتتفق مع العقيدة الصحيحة وهي أن الله أحاط بكل شئ علماً وأنه لن يصيبنا إلا مـا كتب الله لنا.. المشكلة تكمن في أحاديث أخرى صحيحة السند غير أن متونها تقفنـا أمامهـا واجمين لنبحث عن تأويل لها أو مخرج)[٦٢٦] وبإسقاط الإسناد يفتح الباب بل يكسر أمـام كـل عابث يرغب النيل من الإسلام، ويجعل من الدين مطيةً سهلةً يوجهه حيـث يريـد، بإمكانـه إضافة فيه ما يشاء مما ليس منه، فالعبرة في فهمه إنما هي للعابث المتأول أو المدافع المتفيقه ولكن قول هذا مساو لقول ذاك، فكلاهما يمثل فهماً للإسلام مقبول تماماً مثل الفرق بين فهـم الحداثي وفهم الإسلامي.. يكتفى بهذا القدر للانتقال إلى ميدان آخر.

---

625 البنا: نحو فقه جديد، ١١٨/٢، مرجع سابق.
626 الغزالي: السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، صـ١٨٦، مصدر سابق.

المبحث الثالث:

إعادة نقد السنة بعرضها على القرآن:

إذا كانت السنة عند أهل الحديث والأصوليين وعلماء الإسلام عموماً تأتي شارحةً ومبينةً ومفصلةً لما أجمله القرآن ومطلقةً لما قيده ومخصصة لعامه.. والقرآن الدستور المكتوب والسنة قرآن معاش وقانون مطبق فلا تتناقض السنة مع القرآن ولا تعارضه إلا بفهم خاطئ أو تأويل فاسد، فإن الحداثي -أو بعضهم- جعلوا القرآن حكماً على السنة تدور السنة بفلكه بحيث لا تأتي بشئ غير موجود فيه فدورها هو البيان والشرح والتفصيل لآي القرآن، غير مستقلة بتشريع غير وارد فيه، ولا تأتي بجديد لم يرد بالقرآن ذكر له، خلاف النظرة الإسلامية للسنة والتي جعلت من القرآن أصلاً والسنة تدور في فلكه شارحةً ومبينةً وفي الوقت ذاته تستقل بتشريع ما لم يرد ذكره في القرآن، فكان القرآن هو الدستور والمعيار لقبول السنة فجعل أهل الحديث من أدوات نقدهم للحديث أن لا يعارض الآية من القرآن الكريم بحيث يوجب القرآن حكماً فيأتي الحديث بنقيضه، أو تأتي الرواية من السنة بخبر يناقض الصريح الثابت في القرآن الكريم، ومن هنا فإن الخطاب الإسلامي قال بوجوب فهم السنة (فهماً صحيحاً بعيداً عن التحريف والانتحال وسوء التأويل، أن تفهم في ضوء القرآن وفي دائرة توجيهاته الربانية المقطوعة بصدقها.. ومهمة الرسول أن يبين للناس ما نزل إليهم، **وما كان للبيان أن يناقض المبين ولا للفهم أن يعارض الأصل**، فالبيان النبوي يدور أبداً في فلك الكتاب العزيز ولا يتخطاه)[٦٢٧].

وعرض السنة على القرآن في الخطاب الإسلامي يعني أن لا تناقض الرواية من السنة الصريح من القرآن، ولا ينفي ذلك أن تأتي السنة بجديد غير مذكور في القرآن فهي تستقل بالتشريع لقوله صلى الله عليه وسلم:"ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"[٦٢٨] ولكن هذا الجديد يدور في فلك القرآن ويستقي من الوحي ذات المصدر الذي جاء بالقرآن.

---

627 القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة، ص١١٣، مرجع سابق.

628 حديث صحيح أخرجه أحمد: المسند،٤/ ١٣١. وأبو داود: السنن، كتاب السنة/ باب لزوم السنة ١٠/٥ ح٤٦٠٤، مصادر سابقة. والدارقطني، علي بن عمر (ت٣٨٥هـ): السنن، كتاب الأشربة وغيرها/ باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك ١٩٠/٤ ح٤٧٢٣، تحقيق مجدي بن منصور الشورى، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١٩٩٦،١م.

مفهوم العرض على القرآن عند الحداثيين:

مفهوم عرض السنة على القرآن عند من نادى به من الحداثيين يقضي (إخضاع كل حديث لميزان القرآن فإن كان فيه مناقضة قليلة أو كثيرة رفضناه واطمأنت قلوبنا إلى رفضه، **لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما كان مفسراً للقرآن ومفصلاً للمجمل من أحكامه**)[٦٢٩]، فمن خلال عملية العرض وفق هذا المفهوم لحدود دور السنة يتبين موطن (المخالفة أو الاتفاق مع القرآن.. إما بالمقارنة بنصوص الآيات أو بالمقارنة بمفهوم الآيات في إجمالها والقيم والمثل التي هي روح الإسلام كالحرص على العدل والحرية في العقيدة..إن إعمالنا هذا المعيار)[٦٣٠] سيؤدي إلى النتيجة المرادة فـ (سيجعلنا نستبعد قرابة نصف الأحاديث المتداولة بين الناس...إن هذه الألوف من الأحاديث هي نتيجة ركوب الصعب والذلول.. فلا غضاضة في استبعادها أو عدم إعمالها أو التوقف فيها)[٦٣١]، ومن هنا فإن عرض السنة على القرآن وإخضاعها له وفق هذا المفهوم يقتضي تطبيق مجموعة من المعايير من أهمها:

١. الأحاديث التي تناولت الغيب بدءاً من الموت إلى يوم القيامة والجنة والنار هي مما استأثر الله بعلمه وأراد أن تكون غيباً، فكل ما ورد فيها غير صحيح، فالآيات صريحة في أنه لا يعلم الغيب إلا الله والنبي مأمور بأن يكل أمر الغيب لله وحده.

٢. الأحاديث التي جاءت لتفسير ما ورد مبهماً في القرآن، لا تثبت وترد، وذلك لأن الله أراد لها أن تكون مبهمةً، ولم يرد تفسيرها فلا تصح هذه الروايات ومنها الروايات الواردة في أسباب النزول.

٣. الأحاديث التي تخالف أصولاً قرآنيةً قاطعةً مما ثبت بالآيات التي تتحدث عن العدل وعن المسؤولية الفردية وأنه لا تزر وازرة وزر أخرى.. فالأحاديث التي تخالف هذه الأصول وغيرها مما ثبت في القرآن ترد ولا تصح.

٤. الأحاديث التي تتحدث عن المرأة بدءاً من خلقها من ضلع أعوج، وحجابها والأحاديث التي عالجت الزواج والطلاق وأحاديث نكاح الرقيق والفئ والغنائم باعتبارها خاصة بمرحلة معينة انتهت ولم ترد في القرآن الكريم فلا تعد من الثوابت القرآنية.

---

629 حسين، طه: مقدمة كتاب أضواء على السنة المحمدية، صـ٩، مرجع سابق.
630 البنا، جمال: نحو فقه جديد، ٢٤٨/٢-٢٤٩، مرجع سابق.
631 السابق نفسه.

٥. الأحاديث التي أثبتت معجزات للنبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن مردودة لأنه لا معجزة للنبي سوى القرآن بنصه.

٦. الأحاديث التي أثبتت فضائل لبعض الأماكن والأشخاص.. كلها مردودة وذلك لأن ميزان التفاضل في الإسلام بموجب القرآن إنما هو بالتقوى فقط.

٧. الأحاديث التي تنافي حرية الاعتقاد وحرية الفكر مردودة.

٨. الأحاديث التي جاءت في الأكل والشرب واللباس والنوم والسير.. وما إلى ذلك من شؤون الحياة لا تعد ملزمةً وإنما هي إخبار عن واقع الحياة اليومية في جزيرة العرب، وهي مما لم يذكر في القرآن فهي جزء من التاريخ.

وتطبيق هذا المنهج يقضي إلى رفض قرابة الألفي حديث منها ما هو في الصحيحين[٦٣٢]، ومنها ما هو في غيرهما من كتب السنة.

ومن هنا يتبين البون الشاسع بين الحداثيين والمحدثين في مفهوم عرض السنة على القرآن، حيث لم يسارع المحدثون برد الحديث وفق هذا المبدأ إلا إذا تعذر الجمع بين الحديث والآية من القرآن، ولم يشترطو أن يكون الحديث من السنة واردا بجزئيته في القرآن، ولم يقولوا بهذا التطبيق الإقصائي للسنة بعرضها على القرآن وفق مفهوم الحداثيين، بينما يتبين أن غرض الحداثيين من القول بالعرض على القرآن إقصاء الحديث وإبعاده والقول بعدم صلاحية شئ منه لزماننا ليؤول الأمر إلى إبطال العمل بالحديث والاكتفاء بما ورد في القرآن فـ (**الأحاديث التي لا يستطيعون الطعن فيها فسبيل تجميدها هو القول بعرضها على القرآن**، فإن جاءت بحكم ليس في القرآن لا يلتزم به)[٦٣٣] ليصار نهاية المطاف إلى تعطيل العمل بالقرآن الكريم لاتساع معانيه وعمومية أحكامه لأنه (من الطبيعي أن **أي تعطيل لدور الحديث في التشريع تعطيل لدور القرآن في التشريع أصلاً لأن فهمه يتوقف عليه**، لذا حاول أعداء الإسلام توجيه السهام إلى الحديث للتشكيك فيه حتى يسهل لهم بالتالي **تعطيل دور القرآن أيضاً في الأحكام والتشريع**)[٦٣٤]، وهذه الغاية الواضحة عند الحداثيين يلبسونها لبوس العمل لإحياء الإسلام، وبث روحه في الواقع من جديد، ولكن بمفاهيم تناقض الإسلام ذاته وإن كانت من

---

[632] انظر هذه المعايير عند البنا: نحو فقه جديد، ٢٤٩/٢-٢٥٦ و ٢٨٠/٣-٢٨١، مرجع سابق.
[633] بهاء الدين: المستشرقون والحديث النبوي، ص٢٣، مرجع سابق.
[634] السابق نفسه.

وجهة نظر الحداثيين إبداع وابتكار وقراءة جديدة وتطبيق للإسلام يتلاءم مع العصر والواقع، وهذا لن يتم إلا بإقصاء السنة فـ (**لا يمكن تحقيق أي إحياء إلا بالعودة رأساً إلـى القـرآن الكريم...وضبط السنة بضوابط القرآن**، وعدم التقيد بما وضعه الأسلاف من فنون واجتهادات ومذهبيات تأثروا فيها بروح عصرهم وسيادة الجهالة واستبداد الحكـام وصـعوبات البحـث والدرس)[٦٣٥]، وضبط السنة بضوابط القرآن يقتضي عرضها عليه وضبطها بمعاييره (فما اتفق معها أخذنا به وما اختلف معها توقفنا فيه)[٦٣٦] فمجرد عدم الموافقة يكفي للتوقف عـن الأخـذ بالسنة، ومن هنا فـ (**كل ما تعلق بسيرة محمد يجب أن يعرض على القرآن فما وافقه كـان حقاً، وما لم يوافقه لم يكن بحق**)[٦٣٧] فكما تلاحظ فإن مفهوم الموافقة هنا مفهـوم فـضفاض، فانتفاء الموافقة لا يشترط معه وجود التعارض أو التناقض، مما يعني رفض السنة جميعها ما دامت (الموافقة) تعني فيما تعنيه تطابق المعنى بين الأصل والفرع، وبهذه الصورة تكون السنة تكراراً للقرآن تماماً، فلا حاجة لها لأن العهدة حينئذ على القرآن الأقوى مرجعاً، وهذا بين في المعايير التي وضعها القوم لتطبيق مفهوم العرض على السنة.

وقد حاول هشام جعيط تطبيق هذا المعيار على السيرة، معتمداً على القرآن فقـط لإثبـات وقائع السيرة وأحداثها بدعوى أن (**القرآن هو المصدر التاريخي المعتمد الصحيح** لأنه يرمـز إلى ماهية الوحي والظروف التي حفت ببدئه وتواصله **ولا يـدخل فـي التفاصـيل الدنيويـة الفارغة**)[٦٣٨]، وإذا اعترض عليه بأن القرآن ليس كتاب سيرة ولا يذكر كل المحطات التي مر بها النبي صلى الله عليه وسلم في سيرة حياته أجاب بأن القرآن (يشير إلى الكبرى منها حتـى في حياته الخاصة، صفته القرشية، يتمه، فقره ثم غناه..التكذيب والمعاناة، الهجرة.. وغير ذلك من الأحداث الهامة.. **لكن القرآن لا يشير البتة إلى غار حراء وما جرى فيه حـسب الـسير وبالتالي يكون ذلك أمراً مثيراً للاستفهام والاستغراب**)[٦٣٩]، بمعنى أن تطبيق هذا الضابط على السيرة، يتيح للحداثي تحقيق مآربه في إنكار بعض المحطات الجوهرية من السيرة التي تلقـي بظلالها على الدعوة الإسلامية عموماً مثل قصة غار حراء، فإنكارها بدعوى عدم ذكرها فـي القرآن مع أهميتها إنكار لنزول الوحي الحسي على النبي صلى الله عليه وسلم والذهاب إلى أن ما قيل عن وحي إنما هو إلهام وإيحاء نفس وتحديث قلب لا نزول حسي.

---

[635] البنا: تفنيد دعوى حد الردة، صـ١٣٠، مرجع سابق.
[636] البنا: الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة، صـ١٤٩، مرجع سابق.
[637] هيكل: حياة محمد، صـ٦٤، مرجع سابق.
[638] جعيط: السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، صـ١٨، مرجع سابق.
[639] نفس السابق، ص ٣٥.

وصاحبنا هذا إنما بتطبيقه هذا المنهج لإثبات من أحداث السيرة ما ذكر في القـرآن فقـط يوهم إنما يؤمن بالقرآن مرجعاً موثوقاً.. ولكنه عند تناوله تكوين شخصية النبي صلى الله عليه وسلم ذهب إلى أن النبي إنما أخذ دعوته من رهبان الشام وأحبارها الذين تتلمذ عليهم طـويلاً في رحلة الشتاء والصيف، بل ادعى بأنه صلى الله عليه وسلم مكث في الشام فترةً لم تـذكرها كتب السيرة، وأن جزء من حياته صلى الله عليه وسلم قبل النبوة مفقود ولم يصل إلينا بدعوى عدم وجود ما يشير إلى طول مكثه صلى الله عليه وسلم في الشام متتلمذا على رهبانها سنوات عدة.. ففي هذا الموقف لم يعتمد على القرآن مرجعاً موثوقاً فالقرآن وإن ذكر فيه رحلة الشتاء والصيف في سورة قريش، إلا أن ذات القرآن رد على القائلين بأن النبي تعلـم علـى أيـدي الرهبان والأحبار في الشام أو غيرهـا بقولـه تعـالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل: ١٠) فلم يأخذ بالقرآن هنا، بينما استند إليه هناك.. فما يود الباحث التأكيد عليه هو أن الحداثيين إنما يلجأون إلـى أدوات وأساليب ويقولون بمعايير ويضعون ضوابط.. ليس لغايات البحث العلمي ولا لغاية المعرفـة الحقة أو الوصول إلى تصورات صحيحة.. إنما غايتهم نقض عرى الإسـلام عـروةً عـروةً وإقصائه عن الحياة خطوة خطوة.. فأينما وجدوا باباً يحقق لهم هذه الغايـة ولجـوه وألبـسوه لبوس البحث العلمي مع أن العلم بحياده براء منهم براءة الذئب من دم يوسف عليه السلام.

حجج القائلين بعرض السنة على القرآن:

استدل القائلون بعرض السنة على القرآن -من الحداثيين- بجملة من الأمور منها:

١. قوله صلى الله عليه وسلم فيما روي عنه:"إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فخذوه وما خالف فاتركوه"[٦٤٠].

٢. بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم:"إنكم ستختلفون من بعدي، فما جاءكم عنـي فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فعني وما خالفه فليس مني"[٦٤١] ثم أعقبه المستشهد

---

[640] حديث موضوع ذكره الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين: مفاتيح الغيب، ١٤٩/٥ كما أخرجه غيره من المفسرين ولم أجده عند أهل الحديث.

[641] حديث موضوع أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار ونصه عنده: "عن رسول الله صـلى الله عليـه وسلم أنه دعا اليهود فسألهم فحدثوه حتى كذبوا على عيسى فصعد النبي صلى الله عليه وسلم المنبر فخطـب

به بقوله:(وهذا مقياس دقيق أخذ به المسلمون منذ العصور الأولى وما زال المفكرون منهم يأخذون به إلى يومنا الحاضر. قال ابن خلدون:"**وإنني لا أعتقد صحة سند حديث ولا قول عالم صحابي يخالف ظاهر القرآن وإن وثقوا رجاله**")[٦٤٢].

٣. استدلوا بما روي عن ثوبان: "فسأل بعض الصحابة النبي صلى الله عليه وسـلم هـل يجب الوضوء من القئ؟ فأجاب عليه السلام:"**لو كان واجباً لوجدته في كتاب الله**"[٦٤٣].

٤. استدلوا بأن (عائشة أشارت إلى عرض الحديث على القرآن وقت الرسـول وأمامـه وتقبل الرسول ذلك منها فعندما قال الرسول:"ليس أحد يحاسب يوم القيامة إلا هلـك، فقالت: أليس يقول الله: "فسوف يحاسب حساباً يسيراً" فقال: إنما ذلك العرض ولكن من نوقش في الحساب يهلك" متفق عليه)[٦٤٤].

٥. واستدلوا بالقول بشيوع الوضع وأنه ثابت لعدد كبير من الأحاديـث، أمـا الأحاديـث الأخرى تبقى مسألة الوضع احتمالية وما تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال، ومن هنا (فلا يمكن الأخذ بكل السنة جزماً أو على إطلاقها أو طبقاً للمعايير التقليدية، فلا بد من حكم...لا حكم يمكن أن ينهض إلا بالقرآن **وهذا الاحتكام إلـى القـرآن هـو أول خطوة نحو إيجاد المنهج..فما يتفق مع القرآن يمكن أن ينسب إلى الرسول ومـا لا يتفق تستبعد نسبته إليه**)[٦٤٥].

هذه مجمل الأدلة التي ساقها القوم للقول بعرض السنة على القرآن وفق فهمهم وغرضـهم لهذا العرض وليس وفق منهج أهل الحديث، وهذه الأدلة منبثقة من النظر إلى وظيفـة الـسنة حيث رأوا أن دورها وعلاقتها مع القرآن (يتحدد.. في أنها **تابعة للكتاب إما بالتكرار بالشرح**

الناس فقال: إن الحديث سيفشو عني فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني" البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت٤٥٨هـ): معرفة السنن والآثار، ٩/١، مصدر سابق.

[642] هيكل: حياة محمد، ص٥٠-٥١، مرجع سابق.

[643] حديث موضوع استدل به توفيق صدقي: مجلة المنار، م٩ صـ٥١٦ فيما نقله عنه حمزة: الحديث النبوي ومكانته، صـ٢٨٩، سابق. وقد أخرجه الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت:١٢٥٠هـ): نيـل الأوطـار شرح منتقى الأخبار في أحاديث سيد الأخيار، ٢٧٩/١-٢٨٠، تحقيق: عزالدين خطاب، دار إحيـاء التـراث العربي- بيروت، ط١، (٢٠٠١م) من حديث ثوبان.

[644] البنا: نحو فقه جديد، ٢٤٧/٢، مرجع سابق، والحديث أخرجه البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب العلم/ باب من سمع شيئا فراجع حتى يعرفه ٢٦٠/١ حـ١٠٣. وانظر البيهقي، أبو بكر أحمد بـن الحـسين (ت٤٥٨هـ): شعب الإيمان، باب في حشر الناس بعدما يبعثون ٢٥٢/١ حـ٢٦٩،تحقيـق محمـد الـسعيد زغلول، دار الكتب العلمية- بيروت،ط١، ١٩٩٠م.

[645] البنا: نحو فقه جديد، ١٦٥/٢، مرجع سابق.

والتفسير والبيان ويكاد يختفي دورها التشريعي المستقل بوصفها وحياً)[٦٤٦]، فهذه النظرة إلى السنة ودورها الشارح للقرآن تكراراً وبياناً فقط فلا جدة فيها ولا تستقل بإنتـاج أي معرفـة.. هذه النظرة هي القاعدة التي انطلق منها القوم لإبطال عمل السنة وتأثيرها مكتفـين بـالقرآن ظاهراً، ليصلوا إلى إبطال القرآن نفسه وإقصائه عن دائرة التشريع والفعل مآلاً.

ومن الأمثلة على تطبيق هذا المبدأ لنقد صحيح السنة ما ذهب إليه زكريا أوزون فـي رده لحديث البراء بن عازب، وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحسان بن ثابت: "اهجهم - أو هاجهم- وجبريل معك" الذي أخرجه البخاري[٦٤٧].. رده أوزون لأنه رأى (أن يأمر الرسول بهجاء المعارضين له هو أمر فيه شك لأن الباري عز وجل قال فيه:"وإنك لعلى خلق عظـيم" ولكن أن يكون جبريل الوحي الأمين مع الشاعر حسان في هجائه بحيث يصبح شعره مؤيـداً من السماء فهذا أمر لا يمكن قبول نسبته إلى الرسول الكريم)[٦٤٨]. ومنها كذلك رده لروايـات اغتيال كعب بن الأشرف وأبي رافع عبدالله بن أبي الحقيق، والأمر بقتل ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة.. وذلك بدعوى مخالفتها لقوله تعالى: "وجادلهم بالتي هي أحسن" ولقولـه: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة" وبناء عليه (يتضح تماماً مـن الأحاديـث الثلاثـة الواردة سابقاً **أن الرسول الكريم قد أمر بالتصفية الجسدية للمعارضة الفكرية له، وهو أمر لا يمكن قبول نسبته إلى المصطفى الذي أرسل رحمةً للعالمين)**[٦٤٩].

مناقشة الأدلة:

أما استدلالهم بحديث "إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله..." فقد ذكره الذهبي في السير من ترجمة يحيى بن آدم وقال (حديث منكـر)[٦٥٠]، وذكـره ابـن الجـوزي فـي الموضوعات ونقل كلام الأئمة في الحكم على هذا الحديث بالوضـع والـبطلان[٦٥١]، وذكـره العجلوني في كشف الخفاء وقال أن هذا الباب لم يثبت منه شئ وقال:(وهذا الحديث من أوضع

---

[646] أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، صـ١٢٧، مرجع سابق.
[647] البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب بدء الخلق/ باب ذكر الملائكة ٣٦٣/٦ حـ٣٢١٣، سابق.
[648] أوزون: جناية البخاري، ص (١٠٦-١٠٧)، مرجع سابق.
[649] نفس السابق، ص (٥٧-٦٣).
[650] الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٥٢٥/٩، مصدر سابق.
[651] انظر ابن الجوزي (ت:٥٩٧هـ)، أبو الفرج عبدالرحمن بن علـي: الموضـوعات، ٢٥٧/١، تحقيـق: عبدالرحمن محمد عثمان، ط١، (١٩٦٦م)

الموضوعات، بل صح خلافه: ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه)[652]، و(قال الخطابي: **لا حاجة بالحديث أن يعرض على الكتاب وأنه مهما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شئ كان حجةُ بنفسه**، فأما ما رواه بعضهم أنه قال إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذه، فإنه **حديث باطل لا أصل له**. وقد حكى زكريا الساجي عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث وضعته الزنادقة)[653]، وكذا استدلالهم بالرواية "إنكم ستختلفون من بعدي.." الحديث، فهو كذلك موضوع ولا يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم كالرواية التي قبلها، وحكم عليها نقاد الحديث بالوضع[654].

ولكن الحداثي لا يأبه بكون الحديث موضوعاً وفق منهج أهل الحديث، فهو لا يعتد بمنهجهم وهذه الروايات يحملها على الصحة والثبوت لكون الواقع –من وجهة نظره- يشهد لها، والعقل يؤيدها مؤكداً إياها.. فهي مما يوافق غرضه لإقصاء الحديث وتتلاءم مع هواه لإبطال السنة، فالعقل إذاً أكبر مؤيد لها فهي صحيحةً عنده[655].. لذا فإن هذا الرد قد لا يكون ملزماً للقوم، ولكن يمكن مناقشة هذه الروايات بذات المبدأ الذي يقره القوم، وهو أن نعرضها على كتاب الله، فبعرض هذه الروايات على الكتاب العزيز يتبين بطلانها، وعدم إمكان نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم لمناقضتها قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ (الحشر: ٧) ومنافية لقوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿١٢﴾ ﴾ (التغابن: ١٢) ولقوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُوا۟ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٩٢﴾ ﴾ (المائدة: ٩٢) ولقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا۟ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٥٤﴾ ﴾ (النور: ٥٤) وغيرها من الآيات

---

[652] العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي (ت:١١٦٢هـ): كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ٤٢٣/٢، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط٣، (١٩٨٨م).

[653] أبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم (١٩٩٠م): عون المعبود شرح سنن أبي داود مع شرح الحافظ ابن قيم الجوزية، ٢٣٢/١٢، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١.

[654] وذكرها محمد حسين الذهبي في: التفسير والمفسرون، وقال بأنها من وضع الخوارج، ثم نقل كلام عبدالرحمن بن مهدي قال:(الزنادقة والخوارج وضعوا حديث: ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله...إلخ)، انظر الذهبي، محمد حسين: التفسير والمفسرون، ٢١٩/٢، دار الأرقم بن أبي الأرقم- بيروت، تخريج الأحاديث والضبط: أحمد الزعبي، وانظر ابن مفلح المقدسي: الآداب الشرعية، ٢٩٤/٢، مصدر سابق.

[655] انظر توفيق صدقي: مجلة المنار، ٥١٦/٩، نقلاً عن حمزة: الحديث النبوي ومكانته، ص (٢٨٩-٢٩١)، مرجع سابق.

التي تأمر صراحةً بطاعة الرسول بل وتفصلها عن طاعة الله بالأمر بطاعة الرسول استقلالاً، وذلك بقوله: (وأطيعوا الرسول) والواو في اللغة تفيد التغاير والتمايز بين المعطوفين فتكـون طاعة الرسول استقلالاً غير مشروطة بعرض أوامره ونواهيه (سنته) على القـرآن.. وبنـاء عليه فإن الاستدلال بهذه الروايات يبطلها المبدأ الذي يريد الحداثيون إثباته، فبعرضـها علـى منطوق القرآن وصريحه يظهر هذا البطلان.

وعلى هذا أيضاً يحمل حديث ثوبان في سؤاله النبي صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من القئ، فأجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم:"لو كان واجباً لوجدته فـي كتـاب الله"، فهـذه الرواية إنما هي عند الشيعة وهي ظاهرة البطلان لمناقضتها صريح القرآن وصحيح السنة[٦٥٦]، وكذا فإن متن الرواية فيه ما يشير إلى بطلانها حيث كلمة (الواجب) من المصطلحات الفقهيـة التي جاءت متأخرةً ولم يكن استعمالها كثير التداول زمن النبي صلى الله عليه وسلم[٦٥٧]، فهـي باطلة كسابقيها من الروايات.

والأمر الآخر أن القوم لا يستدلون بالأحاديث لإنشاء الأحكام وتوين التشريعات ابتداءا فالسنة ليس من وظيفتها التشريع ونحوه.. فلا يصح استدلالهم بها هنا لإثبات هذه المسألة، وهم في الوقت ذاته لم يحضروا دليلا واحدا من الكتاب العزيز يشهد لهم فيما هم بصدده.

أما الاستدلال بفعل عائشة رضي الله عنها ومعارضتها السنة بالقرآن زمن النبي صلى الله عليه وسلم وإقرار النبي لها.. فإن في فعل عائشة هذا دليل على عـدم اشـتراط موافقـة الحديث للقرآن لقبوله، فهنا بين النبي صلى الله عليه وسلم خطأ فهم عائشة للآية وللحديث وأنه لا تعارض حقيقي بينهما، وإنما التعارض متوهم ناتج عن سوء الفهم ليس تعارضـا حقيقيـا، فعند عرض السنة على القرآن يذهب إلى القول ببطلان الروايـة إذا وجـد تنـاقض وتعـذر الجمع.. هذا مما درج عليه أهل الحديث في مناهجهم لنقد السنة..وهـذا مغـاير لمـا عليـه الحداثيون الذين يشترطون مطلق الموافقة للقرآن بالتكرار أو الـشرح والبيـان.. فهـذا هـو المرفوض وفعل عائشة لا يؤيده بحال، حيث أنها عندما بين لها النبي صلى الله عليـه وسـلم المعنى وصوب لها الفهم وأنه لا تعارض ولا تناقض توقفت –رضي الله عنها- وانتهت عـن السؤال والمعارضة ولو كان العرض بمفهوم الحداثيين لاستمرت على مقولتها ولمـا توقفـت عنها عند بيان النبي صلى الله عليه وسلم للمعنى السليم، فالمعنى السليم فيه إقرار لحكم وإخبار

---

656 انظر: الشوكاني: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار في أحاديث سيد الأخيار، ٢٨٠/١،مصدر سابق.
657 بل لم أقف –بضوء اطلاعي- على استعمال النبي صلى الله عليه وسلم لهذه اللفظة في أحاديثه.

عن فعل غيب لم يذكر في القرآن وأقرته عائشة –رضي الله عنها- بل الحكم المسنون بالحديث فيه ما يعارض ظاهرا مبدأ الرحمة الإلهية.. فيبطل استدلالهم بهذه الرواية.

أما الاستدلال بشيوع الوضع، وأن الروايات التي لم يثبت وضعها فمجمل القول أنها محتملة للوضع وما تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.. فهذا استدلال لا يستقيم وأن صاحبه إنما جعل الأصل في الرواية الكذب أو الوضع.. وهذا يخالف ما عليه العمل، إذ الأصل في الأشياء استصحاب البراءة الأصلية أي الأصل في الحديث الصدق وعدم الكذب ما لم يأت دليل على خلاف ذلك مبطلا البراءة الأصلية ومثبتا نقيضها.. وهذا لا يعني أخذ الرواية دون تمحيص، ولكن في الوقت ذاته لا يعني التشكيك وجعل الأصل في الرواية الكذب.. وهذ الذي عليه العمل قديماً وحديثاً ومن هنا جاء (قول عمر رضي الله عنه: لا تظن بكلمة خرجت من أخيك شراً وأنت تجد لها في الخير محملاً. وقال علي رضي الله عنه: إذا حدثتم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فظنوا به الذي هو عدل والذي هو أهنأ والذي هو أنقى)[٦٥٨] فلو عملت بمبدأ الحداثيين هذا بأن الأصل في الرواية الكذب وما لم يثبت به الكذب فهو محتمل له.. لتوقف الجميع عن قبول أي شيء ولما سارت الحياة البشرية لا قديما ولا معاصرا، فتصور حياة لا تصدق فيها أحدا كيف تكون؟ هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن مسألة الوضع ذاتها والتي ضخمها كثيراً حداثيو العرب، مسألة فيها نقاش طويل ولا تسلم لأصحابها[٦٥٩]، لأن هذه الظاهرة وإن كانت لا تنكر، إلا أن تضخيمها حتى يصل الأمر إلى التشكيك بكامل الحديث النبوي، فعل لا يرتقي إلى النظر العلمي، ويخالفه الواقع التاريخي المعاش، حيث نقى أهل الحديث الحديث النبوي مما علق به من الموضوعات، وإن تسرب شئ منها إليه، فمجال تعقبه وإخراجه متاح بل ظاهر بين ميسور، وفق المناهج النقدية العلمية قديماً وحديثاً، القائمة على ابتغاء الحقيقة غير مبتغين سواها.. واستخدام منهج الشك في كل ما ورد بل وفي كل شئ يجعل من الحياة أمراً مستحيلاً، بل يتطرق التشكيك إلى كل قول مما يدفع أحدنا إلى عدم قبول شئ في أي شئ فيعيش الإنسان في حالة من الوهم والأمراض النفسية المستعصية فيورد نفسه الهلاك.

ومن هنا يتبين بطلان دعوى الداعين إلى عرض السنة على القرآن وفق مفهوم الحداثيين الذي تم بيانه، وببطلانه يبطل كل ما بني عليه من معايير فاسدة وضوابط هادمة..

---

[658] ابن مفلح: الآداب الشرعية، ٢٩٥/٢، مرجع سابق.
[659] أنظر مناقشة تضخيم ظاهرة الوضع في الفصل السابق من هذا البحث.

وما مقصد أصحاب هذا القول إلا إبطال السنة وإقصائها عن الحياة، ليصلوا إلى إبطال الإسلام جملةً بإبطال القرآن والدين، ليدخل الناس في تيه ما بعده تيه.

المبحث الرابع:

إعادة نقد السنة بعرضها على روح الإسلام والقيم العليا للمجتمع والعلم الطبيعي:

لعل من الأمور التي ذهب إليها فريق من الحداثيين لفتح الباب أمام نقد السنة وأخذ ما يشاء منها ورد ما يشاء، الدعوة إلى عرض السنة على روح الإسلام وعلى القيم العليا للمجتمع وعلى الواقع المعاصر وعلى العلم الطبيعي والتقني التجريبي الذي وصل إليه البشر اليوم.. فعندما نظر الحداثي إلى الساحة الثقافية العربية وجد التراث المكون الأول والأكبر في هذه الساحة فرأى أنه (**عندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه أولاً وقبل كل شئ إلى التراث** بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه)[٦٦٠]، بتفكيكه وخلخلة بناه المتأصلة فيه المكونة له، (ومن هنا يتأكد **اعتبار التراث مشكلةً أساسيةً من مشكلات الثقافة العربية نظرياً وعملياً**.. وتبدو تبعاً لذلك أهمية النقد وضرورة نقد الثقافة التقليدية السائدة ونقد مفهوماتها خصوصاً مفهومها للتراث وللماضي بشكل عام)[٦٦١].

ولما كان الحديث النبوي المكون الأبرز للتراث لما بني عليه من مناهج ولما أنتج له من معارف أصلت بمجموعها لمفهوم التراث ورسخت منهج الرواية والنقل الشفاهي الذي يعده الحداثيون السمة الأبرز للتراث، فكان لزاما أن تكون أولى خطوات نقد التراث وعصرنته نقد السنة النبوية وخلخلة البنى المعرفية التي أنتجها أهلها لخدمتها وتأصيلها، وذلك بالدعوة إلى إعادة نقدها وفق آليات جديدة تعتمد في مجملها على إفساح مجال واسع لشخص الناقد ليمارس نقده وقراءته الشخصية للروايات وللأشياء وإن كان على حساب المنهج، إذ الضوابط فضفاضة والمناهج واسعة، والهدف المعلن تنقية السنة مما علق بها من شوائب ليست منها، وإزالة الموضوع عنها وإبقاء الصحيح الصالح للعصر فيها (فالتناقض قد يكون في مضمون الحديث نفسه (متنه) وفي معناه أو تناقله أو أسلوبه أو في تناقض مدلوله ومفهومه مع الذكر الحكيم أو مع معطيات العلم أو المنطق الصوري أو القوانين والأعراف الاجتماعية السائدة أو الذوق العام أو غير ذلك من الأمور)[٦٦٢]، فكل واحدة من هذه المذكورات تعد ضابطاً ومقياساً

---

660 الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، صـ١٧، مرجع سابق.
661 أدونيس: الثابت والمتحول صدمة الحداثة، صـ٢٢٧، مرجع سابق.
662 أوزون: جناية البخاري، صـ١٣٥، مرجع سابق.

تعرض عليها الروايات الحديثية، فإذا تعارض الحديث مع أي منها أو لم يوافقها رد الحديث جملةً.

وبناء عليه كان الأساس هو العلم الطبيعي أو العقل بمنطقه أو واقع الناس ومألوف عاداتهم أو الذوق العام أو غيرها مما لم يذكر وقد يأتي لاحق يبتكر مرجعاً أو أصلاً جديداً يعرض عليه الروايات في زمانه ووفق ظروفه.. وهذه المعايير الضابطة للسنة –من وجهة نظرهم- قد تصحح أحاديث رفضها أهل الحديث وردوها، وفي الوقت ذاته ترفض أحاديث صححها أهل الحديث وقبلوها وهذا هو الأعم الأغلب والهدف المبتغى لحداثيي العرب.. ومن هنا فلا تعجب أن يستند حداثي منهم إلى رواية أو حديث حكم عليه أهل الدراية من المحدثين بالوضع أو الانتحال أو النكارة الشديدة أو عدم صلاحيته للاحتجاج –كما مر سابقا وكما سيأتي لاحقا في هذه الدراسة-...فهو –من وجهة نظر الحداثي- يشهد منطوقه بصدقه وصلاحيته لخدمة الباب الذي استشهد به ولا عبرة بمن رده من أهل الحديث، كما أنه لا عبرة بتصحيح أهل الحديث لأي رواية ذهب الحداثي إلى ردها.. ومناهجهم المقترحة والمتبعة لإعادة نقد السنة يمكن إجمالها بعناوين رئيسية كما يلي:

نقد السنة بعرضها على روح الإسلام:

دعا فريق من الحداثيين إلى إعادة نقد السنة من خلال عرضها على روح الإسلام، فما خالف من الروايات روح الإسلام رفض وما وافقه قبل. ولكن ما هي (روح الإسلام)؟.

روح الإسلام عند بعض الحداثيين هي (جوهر الإسلام) والتي تحدد بالإجابة عن السؤال (هل جاء الإسلام لأجل كذا)[٦٦٣]؟ فالإجابة عن هذا السؤال هو يمثل جوهر الإسلام وروحه، وهذا الجوهر وهذه الروح ليست ثابتة مستقرة بل هي قابلة للتشكل الجديد والتغير المستمر بتغير الأسئلة المطروحة وأنماط الإجابة عنها (ومعنى ذلك أن **"جوهر" الإسلام ليس معطى ثابتاً بل هو جوهر قابل دائماً للاستنباط وإعادة الاكتشاف بحسب تطور الوعي الإنساني**)[٦٦٤]، ومعنى ذلك إن روح الإسلام ليست ثابتة، والمعيار الذي ستعرض عليه الروايات الحديثية، ليس محدداً بشكل يضمن له الديمومة، ويؤهله ليكون معياراً تماماً، فما يرد من الحديث وفقه في هذا الزمن يبقى مردوداً في الأزمنة اللاحقة، فلكل زمن روح للإسلام

---

[663] أبو زيد: دوائر الخوف، ص٧٠، مرجع سابق.
[664] نفس السابق.

تختلف عن روح الإسلام ذاته في زمن لاحق، بل قد تتعدد هذه الروح بتعدد النظّار وبتعدد المفكرين.. وهذا التصور لمثل هذا الضابط يحقق للحداثي هدف التعويم وعدم الوضوح ليفتح الباب واسعاً ليقول كيفما شاء في كل شئ، وهذا يتوافق مع منهجه الرافض للقوالب الجاهزة والأحكام القاطعة.

وعلماء الإسلام عندما بحثوا في الغايات التي جاء الإسلام لأجلها، وبحثوا عن مراد الشارع الحكيم من التشريعات والأحكام المختلفة توصلوا إلى فكرة (المقاصد الشرعية) والتي حددوا مفهومها بأنها (الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين أفراداً وأسراً وجماعات وأمة.. [وهي] الحِكم التي تُطلب من وراء تشريع الأحكام.. **إذ وراء كل حكم شرعه الله لعباده حكمة** علمها من علمها وجهلها من جهلها لأن **الله تعالى ينزه أن يشرع شيئاً اعتباطاً أو عبثاً** أو يشرعه مضاداً للحكمة)[665]، واختلفوا في تحديد هذه المقاصد والغايات، معتمدين على النصوص من خلال استقرائها ومداومة النظر فيها، فاجتهدوا في تحديدها، ومن هنا جاءت المقولة الشهيرة: (إن الشريعة عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها ومصالح كلها، وإن كل مسألة فيها خرجت عن الحكمة إلى العبث وعن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، فليست من الشريعة في شئ وإن أدخلت فيها بالتأويل)[666].

وتحديد المقاصد الكلية للإسلام أخذ من علمائه جهداً كبيراً ومناقشات واسعة، واستقر على اعتبار المقاصد خمسة هي: حفظ الدين والنفس والعرض والمال والعقل، كما عند الشاطبي[667]، وقد تابعه عليها من جاء بعده من علماء الأصول. وقد ذهب علماء الإسلام كذلك إلى قراءة النصوص الإسلامية من كتاب وسنة وفق هذه المقاصد الكلية، لأن أي نص لا بد أن يراعي مصلحة أو أكثر من المقاصد، ولا يستقيم أن يأتي نص يناقض المقصد أو يضاده.

ومن هنا رأوا ضرورة النظر (إلى النصوص من القرآن والسنة موصولة بمقاصد الشرع.. وبدون هذا ستزل الأقدام وتضل الأفهام ويذهب الناس.. بعيداً عما قصده الشارع

---

[665] القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص٢٠-٢١، مرجع سابق. ثم أعقب ذلك بقوله (وليس المراد بالمقاصد العلل التي ذكرها الأصوليون في مبحث القياس..فهذه العلة سبباً للحكم وليست مقصداً له..وأنا أميل إلى اعتبار الحِكم في الأحكام إذا تبينت، وأرى أنه يمكن أن نطلق على "المقاصد" حكمة الشريعة، أي العلة الغائبة التي وراء الحكم) انتهى.

[666] ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ):أعلام الموقعين عن رب العالمين، ٤٢٦/٢، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل- بيروت، ط٢، ١٩٧٣م.

[667] انظر: الشاطبي: الموافقات، ٢٦٥/٢-٢٦٦،مصدر سابق.

الحكيم)[٦٦٨]، ولكن هذه القراءة الإسلامية للنصوص بمراعاة المقاصد إنما تعني الفهم الصحيح للنص والغوص في أعماق المعاني لفهم ما يتلاءم مع سياق الإسلام العام ومنهجه وغاياته.. فإذا كان النص قطعي الثبوت لا بد أن يأتي وفق مقصد من المقاصد ولا يمكن أن يناقضها، وكيف يمكن أن يقع التناقض بين النص والمقصد ما دام المقصد –عند المسلمين- إنما تم تحديده من خلال النص نفسه؟

بينما الأمر عند الحداثيين يختلف كلياً، حيث يريد الحداثي تحديد روح الإسلام وجوهره وغاياته من خلال الإنسان نفسه المستهدف من رسالة الإسلام، وهذه الغايات –من وجهة نظره- غير ثابتة بل هي متغيرة، وهي في الوقت ذاته حاكمة على النص قبولاً ورفضاً، فهماً وتأويلاً وليست متكونة منه ابتداء.. ومن هنا اختلفوا في تحديد غايات الإسلام ومبادئه الكلية وتحديد روحه العامة، واختلفت عباراتهم، فتارةً يعبرون عنها بالقيمة العليا، وأخرى بالمبدأ الكلي، وثالثة بروح الإسلام إذا رأوا التعويم وعدم التحديد الدقيق.

ومن هنا ذهب أبو زيد إلى إعادة نقد السنة باعتماد (ثلاثة مبادئ نرى أنها جوهرية وأساسية بحيث يمكن القول أنها تمثل الكليات التي تستوعب الجزئيات إلى جانب أنها تستوعب المقاصد الكلية الخمسة التي استنبطها أسلافنا في قراءتهم العميقة المستوعبة بحسب الإطار المعرفي المتاح لهم)[٦٦٩] وهذه المبادئ (يتعلق المبدأ الكلي الأول بمفهوم "العقلانية" بوصفها صفة تضاد "الجاهلية"...والمبدأ الكلي الثاني هو مبدأ "الحرية" نقيضاً لـ "العبودية" وهو مبدأ شديد الالتصاق من حيث دلالته بمبدأ العقل...حقيقة صفة العدل الإلهية، وهي الصفة التي لا تقف دلالتها عند حدود نفي الظلم فقط، بل تمتد دلالتها إلى إقرار مبدأ "العدل" مبدأً كلياً للوجود الإنساني)[٦٧٠] ، فتكون هذه المبادئ الثلاثة العقل والحرية والعدل هي معيار نقد السنة بحيث تعرض السنة عليها، فما وافقها من مرويات قُبل وما لم يوافقها رفض.. والمتأمل في كلام الحداثيين وفكرهم يجدهم غير متفقين على معيار واحد أو على آلية واحدة لتحديد المبدأ أو القيمة الكلية التي ينبغي محاكمة النصوص عليها.. وهذا تجده في تطبيقاتهم في نقض النصوص، فبعضهم يعد العدل هو القيمة العليا وآخرون يعدون الحرية هي المبدأ الكلي وثالثة

---

[668] القرضاوي: دراسة في فقه المقاصد، ص١٦٣، مرجع سابق.
[669] أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص٢٠٣-٢٠٦، مرجع سابق.
[670] نفس السابق.

العقل هو روح الإسلام.. فلا غضاضة لديه في اختيار حجة الرد ما دام الهدف متحقق بأيهـا وهو رد الحديث ورفضه.

مثال على نقد الحديث بعرضه على روح الإسلام:

ومن الأمثلة على رد الحديث بدعوى معارضته لروح الإسلام: ما ذهب إليـه حـسن حنفي حيث رد خبر الإسراء والمعراج ورفض الحكاية جملةً بـدعوى معارضـتها (لـروح الإسلام...فالإسلام دين واقعي ورسالة إنسانية اكتمل فيها الوحي واستقل فيه العقل، وأصـبح للإرادة حرية الاختيار، ولكن الرواية عود إلى الوراء إلى قصص الأنبياء عند بني إسـرائيل حتى لا يكون خاتم الأنبياء أقل من الأنبياء السابقين)[٦٧١] وهذه النظرة إلى روح الإسلام علـى أنها الحرية والعقل والواقعية الإنسانية، بدعوى أن الإسلام خاتم الرسالات، وهو إعلان انتهاء الوحي واستقلال العقل الإنساني عن التبعية وحرية الإنسان في الاختيار وصـناعة المعـارف وإنشائها.. هذه أجزاء من الصورة الإسلامية الكلية، ولا يمكن حمل روح الإسلام كله على أنه إنما هو هذه الأشياء المذكورة، فما ذكر لا يعدو أن يكون اجتهاد من صاحبه في النظـر إلـى الإسلام..

ولكن روح الإسلام وغايته إنما تتمثل برسالته من لدن آدم عليه الـسلام إلـى خـاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم، فالذي يحدد غاية الإسلام هو الله سبحانه من خلال بيانـه للغاية التي خلق الإنسان نفسه لها والمتمثلة بقوله تعالى:﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةً ﴾(البقرة: ٣٠) أي غاية الإسلام هي غاية خلق الإنسان وهي خلافة الله في الأرض، وهذا الاسـتخلاف إنمـا يكون بتطبيق أحكام وقوانين صاحب الأمر الله سبحانه وتعالى، وهذه الأحكام جاءت على شكل رسالة الإسلام من لدن آدم حتى استقرت بصورتها عند رسالة آخر الأنبياء محمد صـلى الله عليه وسلم.. وغاية الإسلام وروحه تتمثل بقولـه تعـالى:﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦) فروح الإسلام إنما هي تحقيق عبودية الإنسان لربه علـى هـذه الأرض وفـق المنهج القويم والطريق السليم الذي حدده رب العالمين.. وهذه العبادة إنما تتحقق فـي سـير الإنسان في كل شؤون حياته وفق منهج الله في لبسه وشربه وزواجه وعمله وحكمه وقـضائه وجهاده وسلمه.. وكل أمور حياته بما فيها من الرحمة والقـسوة والعفـو والعقـاب والـسلم

---

[671] حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ١٨٥/٤-١٨٦، مرجع سابق.

والحرب، والحس المشاهد والغيب غير المدرك والدنيا والآخرة والجنة والنار والقول والعمل.. وكل تصورات الإسلام عن الدنيا والآخرة إنما تصب في غاية خلق الخلق وهي خلافة الله في الأرض وما يستلزمها من عبادة الله وما يترتب على ذلك من الثواب والعقـاب علـى حـسن الأفعال أو سوئها.. وما وهب الله الإنسان من عقل وحرية وإرادة وفعل إلا لتحقيق الاستخلاف وعبودية الله في الأرض ليحاسب الله الناس على أفعالهم حسنها وقبيحها بعدله أوإحسانه.

وبناء عليه فإنه مما ينافي الدقة حمل روح الإسلام على معنى جزئي واحـد كالعـدل وحده أو الحرية وحدها أو الواقعية وحدها أو غيرها.. ومثل من يفعل ذلك كمن ينظـر إلـى جزء واحد من مشهد كامل ويقول إنما المشهد هو ذلك الجزء أو تلك القطعة مـن الـصورة، فالإسلام حرية والإسلام قيد والإسلام حس مشاهد والإسلام غيب والإسلام رحمـة والإسـلام عقاب وقصاص، والإسلام عدل والإسلام عقل الإسلام روح والإسلام جسد ووجدان الإسـلام نظام الإسلام مصلحة.. فأيها شئت قل هي روح الإسلام ولكن إلى أيها ستجعل معيار قبـول النص أو رفضه؟ بحيث تقبل كامل ما يمثل الإسلام وترفض ما لا يعبر عن روحه؟ أظـن أن في فعل الحداثيين باعتماد جزئية واحدة لتطبيق النصوص عليها فيه تكلـف وتعـدد وجهـات النظر مما يحيل الأمر إلى هلامية غير مضبوطة وإلى ضياع وتفريط.. فلعل يعود للإسـلام عزه ويتمكن له في الأرض من جديد ويبسط دولته على الأرض.. فيصبح حينها يحتاج إلـى قوة تدفع المتآمرين فيأتي حداثيو تلك الفترة القادمة ليقرأوا روح الإسلام بأنها تتمثـل بقولـه تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ (البقرة: ٢١١) وبقوله تعـالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ ﴾ (الأنعـام: ١٦٥) وتتناسى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الأنعام: ١٦٥)[٦٧٢].

ومجمل القول إن للإسلام مبادئ عامة ومقاصد كلية تحقق غاياته التي أنـزل لأجلهـا والتي وجد الإنسان على الأرض ابتداء لأجلها كذلك.. فينبغي مراعاة هذه الضوابط والقواعـد والكليات عند قراءة النصوص ونقدها وفهمها، وينبغي النظر للإسلام بـشموليته لا بجزئياتـه منفصلة عن شموليته وكلياته.. وكل مسألة جزئية لا تمثل بمفردها جوهر الإسلام وغاياته، فلا تصلح بمفردها معياراً لعرض النصوص عليها قبولاً ورفضاً إقصاء وإبعاداً فهماً وتأويلاً.

---

[672] تماما كمن يزور قصور الخلافة العثمانية في استنبول ويزور قاعة المحكمة يجدهم وضعوا بابا لخـروج المتهم أحدهما مكتوب عليه قوله تعالى: "فإن الله شديد العقاب" لمن يحكم عليه بالجرم يخرج منـه، والآخـر مكتوب عليه "وإنه لغفور رحيم" يخرج منه من يحكم ببراءته.

إعادة نقد السنة بعرضها على الواقع والحياة الاجتماعية والذوق:

ذهب فريق من الحداثيين إلى الدعوة إلى إعادة نقد السنة من خلال عرضها على معطيات الواقع المعاش وعلى الحياة الاجتماعية وعلى الذوق العام، فما كان منها موافقاً لهذه المعطيات كان في عداد المقبول وما لم يوافقه كان الرفض مآله. وتحكيم الواقع في النص إنما يعني أن الواقع المعاش هو الأصل والنص تابع له، مع أن أساس وجود النص الذي تزامن مع ظهور دعوة الإسلام، إنما جاء ليصنع واقعاً جديداً، فالنص أساس الواقع في الإسلام وليس العكس، فكيف يريد هذا الفريق من الحداثيين قلب الصورة لجعل النص تابعاً والواقع أساساً؟ هذا الفعل في حالات الحداثة الأخرى غير الإسلامية محتمل مقبول ذلك لأن النص (الفلسفة، الحداثة) إنما جاءت تابعةً للواقع من حيث الوجود في الحالات غير الإسلامية، بخلاف الإسلام الذي جاء فيه النص (القرآن، السنة) أساس الواقع وصانعه الفعلي.

فذهب أبو زيد إلى أنه (من الطبيعي بل والضروري أن **يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانيةً وتقدماً، مع <u>ثبات مضمون النص</u>**)[673]، وذلك لأن (الحديث نص متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولاً ورفضاً بناء على **معايير اجتهادية إنسانية أي طبقاً لفكر إنساني متطور بطبيعته ومرتبط بظروف الزمان والمكان والواقع** الذي ينشئه.. فهو نص ما زال يتكون من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظات الأولى للنطق به، والمسافة التي تفصله عن المقدس مسافةً شاسعةً يكاد معها يكون نصاً إنسانياً)[674]، والقراءة الحداثية هذه إنما يريد بها صاحبها نقض المرويات ورفضها ولا يريد من هذه القراءة الفهم أو التأويل، فالفهم والتأويل من باب تحصيل الحاصل وليس موضع نزاع أو بحاجة إلى إثبات فـ (تأويل التراث طبقاً لحاجات العصر هو إذن استمرار له في أحد معانيه وارتكاز له على أحد جوانبه في لحظة تاريخية معينة وطبقاً لمشروع جيل واحد، قد يتغير هذا التأويل طبقاً للحظة تاريخية أخرى وطبقاً لمشروع جيل آخر. وبالتالي فإن معرفة قضايانا الأساسية واللحظة التاريخية التي نعيشها وتحديد مهمة جيلنا هي بداية فهم التراث)[675] فتأويل النص يختلف من شخص إلى آخر ومن جيل إلى آخر ويعتمد على المعطيات المعرفية للقارئ أو المتأول، وكذا إعادة فهم النص

---

673 أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص ١١٠، مرجع سابق.
674 نفس السابق، ص ١٠٢.
675 حنفي: دراسات إسلامية، ص ٨٦، مرجع سابق.

بما يتلاءم مع احتياجات العصر نظرة غير مرفوضة من علماء الإسلام وأصحاب خطابه الإسلامي ولعل هذا هو ما فسروا به قوله صلى الله عليه وسلم:"إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[٦٧٦] أي بالفهم والاستنباط والإحياء من جديد.

أما ما يذهب إليه الحداثيون هو اعتبار الواقع مرجعاً للنص يحتكم إليه، وقد استندوا في ذلك على بعض قواعد الأصوليين ونقاد الحديث،الذين نظروا في (مشكلة الأحاديث التي.. يتناقض مضمونها مع معطيات الواقع الطبيعي أو التاريخي، فانتهوا إلى نتيجة عقلانية.. عبروا عنه بقولهم:"**إن كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فشرط أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح**" وبعبارة الشاطبي: "**تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذ جرى على استقامة فإذا لم يجر فغير صحيح**")[٦٧٧]، فكانت هذه الأحكام من قبل بعض علماء الإسلام مما استند إليه بعض الحداثيين للقول بالعرض على الواقع.

وعرض العلم على مجرى العادات.. إنما يستفاد منه في معرفة صحة العلوم الطبيعية والتجريبية بحيث يشهد لصحتها العادة أو السنة الكونية التي جاء العلم –موضع البحث- يتحدث عنها، كأن يقال مثلاً بأن الأرض تدور حول الشمس والقمر يدور حول الأرض فلا يصح هذا الكلام إذا كانت مجرى العادات لا تقتضيه.. فلكي يقبل العلم الذي يتحدث عن مجال الطبيعة أو السنن الكونية أو حتى التاريخ.. لا بد أن يطابق واقع هذه العلوم وسننها.. وليس الموضوع أن يطابق الحديث النبوي الذي مجاله إنشاء الأحكام ووضع التشريعات أن يطابق عادات سلوك الناس، فالنصوص في هذا الميدان –ميدان التشريع- منشئة للواقع المتعلق بسلوك الإنسان في حياته، ويقوم الواقع وفقها ولا تعد تابعة للواقع تصوب أو تخطّأ وفقه، وكلام الشاطبي إنما يتناول جانب العلم التقني التطبيقي ونقد الروايات التي تتناول هذا الجانب ولم يتطرق لأحاديث الأحكام أو التشريع.

ومراد الشاطبي والأصوليون في هذه القاعدة أن أي حكم أريد به أن يصير قانوناً عاماً أو أصلاً من الأصول التي يحتكم إليها (إماماً) لا بد أن يكون مطرداً على جميع جزئياته

---

[676] أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم/ باب ما يذكر في قرن المائة ٤/٤٨٠ ح ٤٢٩١، مصدر سابق، وقال أبو داود: (رواه عبد الرحمن بن شريح الإسكندراني لم يجز به شراحيل) انتهى أي أعضله بإسقاط راويان من إسناده هما أبا علقمة وأبا هريرة، والحديث رجاله ثقات وإسناده قوي. أنظر سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٠/٤٦ هامش المحقق.

[677] الجابري: حوار المشرق والمغرب، ص ٦٩، مرجع سابق.

المندرجة تحته، ولا يعد قاعدةً كليةً أو أصلاً جامعاً إذا خرجت إحدى جزئياته مـن الانـدراج تحت حكمه.. وهذا ميدانه الأصول بمعنى أنه قيد يجب الاحتراز فيه والوقوف عنـده حيثمـا أراد الأصولي إقرار قاعدة عامة أو أصل من أصول الدين.. أما ميدان نقد الروايـات، فـإن الروايات تعرض على الأصول المقرة بعد أن تكون هذه الأصول أخذت الصبغة القطعية مـن حيث الصحة واستقراء الحالات المندرجة تحتها بحيث لا يشذ عنها نص ولا يناقضها روايـة قطعية الثبوت أو الدلالة أو كليهما.. ومن هنا فإن حمل الحداثي لهذه القاعدة ليجعـل العـادة أصلاً والواقع مرجعاً تحتكم إليه النصوص وتخضع لمقياسه الروايات قبولاً ورفضاً فهذا ممـا لا يشهد له، وإنما (مجرى العادات) هي القوانين الثابتة التي أخذت صـفةً قطعيـةً.. وعليهـا تنطبق القاعدة القائلة: بأن صحيح النقول لا يمكن أن تعارض صريح العقول[٦٧٨].. فإذا تعارض نقل ظني مع عقل صريح صحيح قطعي تأول الرواية أو ترد لأنها ظنية خالفت قطعيا، أما إذا تعارض صحيح النقل مع ظني العقل يرد ظني العقل ويعمل بصحيح النقل.

نقد الحديث بعرضه على الذوق ومثال ذلك:

وكذا ذهب بعض الحداثيين إلى رد بعض الروايات الحديثية بدعوى مخالفتها للـذوق العام، مثال ذلك حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:"إذا أكل أحدكم فلا يمسح يده حتى يلعقها أو يلعقها"[٦٧٩]. قال أوزون:(وهي ظاهرة **تنافي الذوق السليم وتجانـب الطـب الوقائي**..وإذا كان بعض السادة العلماء الأفاضل يرى في ذلك الحديث مظهر شـكر وتقـدير لنعمة الله، فإنني أرى مع كثيرين غيري مظهر تخاف وقرف واشمئزاز فيـه. ومـا أجمـل الإنسان الذي يغسل يديه بعد الطعام بصابون معطر نقوم بعدها بحمد الله عز وجل على نعمه على تطور العلوم.. وترضي أصحاب الذوق السليم.. والمخـالف للـصحابة)[٦٨٠]. والمتأمـل للرواية وللتعليق الذي أورده هذا الحداثي، يرى أن الأساس الذي يهمه في المسألة ليس ثبـوت الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عدم ثبوته، بل المسألة ملاءمة هذه الروايـة للواقـع ولذوق الناقد أو عدم ملاءمتها.. وهنا ينصب الحداثي ذوقه حكماً على الروايـة وفعليـاً إنمـا

---

[678] وقد وضع ابن تيمية كتابا ضخما من ستة مجلدات أسماه: درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق السيد محمد السيد وسيد إبراهيم، دار الحديث- القاهرة، ٢٠٠٦م.

[679] البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الأطعمة/ باب لعق الأصابع ومصها قبـل أن تمـسح بالمنـديل ٧١٤/٩ حـ٥٤٥٦

[680] أوزون: جناية البخاري، صـ١٤٧-١٤٨، مرجع سابق.

ينصب ذاته حكماً على الرواية، فيقبل ما يوافق هواه حيث قبل روايـة جـابر[٦٨١] التـي رأى أوزون فيها ذماً لجيل الصحابة بأكمله فهي مقبولة لديه فالواقع يشهد بصدقها بصرف النظـر أكانت صوابا بذاتها وفق منهج علماء الإسلام أم لا.. خلافا لرواية لعق الأصبع بعـد الطعـام فهي مرفوضة لا لأن معطيات الرواية بعد نقدها داخلياً وخارجياً تشير إلى عدم صحة نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، بل لأن الواقع والذوق لا يقبلها قالها النبي فعلاً أم لم يقلها.

وهنا يمكن القول بأن هذا المنطق في الرد والمناقشة مما يصعب مناقشته لا لأنه قوي بطرح مقنع بأدلته، بل لأنه على العكس تماماً، فصعوبة مناقشته تكمن بعبثيته وعـدم علميتـه فهو أشبه بمن "اتخذ إلهه هواه" لقولـه تعـالى: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾(الجاثية: ٢٣) فلا حجة سـوى الهـوى ولا دليل سوى أن النفس لا تتقبل هذه الرواية.. ولكن يمكن مناقشته بالقول أن نفوساً أخرى تعيش ظروفاً مغايرةً وبيئات مختلفة تتقبل هذه الرواية، والإسلام لم يـأت إرضـاء لـذوق فئـة أو مخصصاً لمجتمع دون الآخرين، ولو كان كذلك لوجدنا النبي صلى الله عليه وسلم ومن سـبقه من الأنبياء انصاعوا لرغبات علية أقوامهم بقولهم:"أنؤمن لك واتبعك الأرذلـون"( ) فكبـرهم وذوقهم ومنزلتهم لا تسمح لهم باتباع دين فيه من البشر ليس من علية القوم ورؤسائهم.. وإذا تم قلب المسألة فيمكن التوجه للمعترض على الحديث الحامد لنعمة الله على الناس بالـصابون المعطر ليغسل يده ويرضي أذواق الناس خلاف ما كان عليـه الـصحابة مـن القـاذورات وغيرها.. يمكن توجيه سؤال إليه مفاده، هل هذه الذوقيات تسمح لك ابتداء أن تأكـل بيـديك مباشرةً لكي تحتاج لعق أصابعك مما تبقى بها من آثار الطعام؟ لعل الباحث يظن أن من يأنف ابتداء من أن يلعق أصابعه يأنف قبلها من أن يأكل بيده مباشرة، فمن لا (يقرف) من يديه عند الأكل بها مباشرةً لا (يقرف) ولا (يشمئز) من لعقها انتهاء فهي ذات اليد التي تنـاول الطعـام بها..

أما تساؤله: (وهل هناك من يرضى بلعق أصبع صديقه؟) فـيمكن أن يجـاب علـى سؤاله: أليس هناك من ينظف أو يمسح أوساخ أصابت بدن غيره؟ أليس هناك من يطعم غيره

---

[681] حيث ذكر أوزون رواية جابر بوصف حال الصحابة قائلا: (الذين وصفهم جابر ابن عبد الله بقوله:"قد كنا زمان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن لنا مناديل إلا أكفنا وسـواعدنا وأقـدامنا ثـم نـصلي ولا نتوضـأ" {البخاري: باب الأطعمة}) انتهى، نفس السابق.

من يده مباشرة اللقمة يضعها في في غيره؟ أحسب هذا الغير زوجك أو ابنك أو أمك أو أباك أو.. ويمكن القول نهايةً أن هذا الحديث لا يلزم المعترض أن يلعق أصابعه لغيره ولا أن يلعق أصابعه بنفسه وإن (قرف) أو (اشمأز) من ذلك، فعليه ألا يأكل بيده ابتداء، أما إذا أكل بها ابتداء ثم اشمأز منها انتهاء فإن الخلل يكون في نفسه وفي يده لا في الحديث.

والأمر الآخر أن الحديث لم ينه عن غسل اليدين، ومجمل الأمر أن الحديث يأمر بلعق الأصابع التي لامست الطعام وبقي شئ منه في ثناياها قبل أن يغسل يديه من آثار الطعام، وأحاديث الباب مجتمعة فيها أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أن تطيش اليد في الصحفة (قدر الطعام) ونهى عن الأكل باليد كاملةً وإنما جعل تناول الطعام في ثلاثة أصابع، وأمر بالأكل بتؤدة ومما يلي الآكل.. فكلها أحاديث تدل بمجملها على مراعاة الذوق العام والطب الوقائي حتى نهى صلى الله عليه وسلم عن التنفس في الإناء، وأمر بغسل اليدين قبل الطعام.. فكيف يمكن القول بأن أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب تنافي الذوق السليم؟ هذا ما لا يرضاه منصف ولا يقوم عليه دليل يصلح، ومنهج العلماء عدم أخذ الرواية بمعزل عن أحاديث الباب بل تؤخذ بعد استعراض الروايات الأخرى الواردة في ذات الموضوع.

مثال على نقد الحديث بعرضه على الواقع:

ومن الأمثلة على رد بعض الأحاديث بدعوى مخالفتها للواقع ما ذكره أحمد أمين، قال: (ترى البخاري نفسه على جليل قدره ودقيق بحثه يثبت أحاديث دلت الحوادث الزمنية والمشاهدة التجريبية على أنها غير صحيحة لاقتصاره على نقد الرجال لحديث: "لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة")[٦٨٢]، وهذا الاعتراض مردود وإنما تكون بسبب سوء فهم صاحبه للحديث لا لكون الحديث فيه شئ، فحديث المائة سنة فنصه: (عن ابن عمر قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة صلاة العشاء في آخر حياته، فلما سلم قام فقال: "أرأيتكم ليلتكم هذه؟ فإن على رأس مائة سنة منها لا يبقى على ممن هو على ظهر الأرض أحد" قال ابن عمر: فوهل الناس في مقالة رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك.. يريد بذلك أن ينخرم ذلك القرن)[٦٨٣] أي يتحدث النبي صلى الله عليه وسلم عن انقضاء آجال الناس

---

682 أمين: فجر الإسلام، ص٣٤٦، مرجع سابق.

683 أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، كتاب العلم/ باب قوله صلى الله عليه وسلم "لا يأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم" ٣٠٦/١٥ ح٦٤٢٦-٦٤٣٣. وأخرجه النسائي، أحمد بن شعيب(ت٣٠٣هـ): السنن الكبرى، كتاب العلم/ باب السهر في العلم ٤٤١/٣ ح٥٨٧١، تحقيق عبد الغفار البنداوي، دار الكتب

ممن في عهده قبل انتهاء المائة سنة ومنه أخذ العلماء أن من ادعى من الناس الصحبة بعد مائة سنة من قول النبي صلى الله عليه وسلم –والذي أرخ له ابن حجر وغيره أنه قبل وفاة النبي بشهر- لهذا الحديث فهو من الكذابين حيث وجد فعلاً من ادعى الصحبة بعد هذه المدة كذباً وزوراً، وكذا فإن من خرج الحديث من أصحاب الكتب إنما ولدوا بعد هذه المدة فهل يعقل أن يخرج هذا الحديث مصححين له على هذا الفهم؟ بل الفهم السليم أن النبي الحديث يتناول من على قيد الحياة عند قول هذا الحديث فسينتهي أجله قبل انقضاء مائة عام.

ويمكن إجمال القول بأن أهل الحديث في معرض نقدهم للأحاديث عرضوها على القطعيات المعرفية المتوافرة في زمانهم، فإذا تعارضت الرواية الظنية مع القاعدة القطعية كان ذلك دليل على عدم صحة الرواية الظنية وبطلانها في حال تعذر الجمع وامتنع حمل الرواية على معنى يوافق أو لا يناقض العلم القطعي، أما إذا أمكن الجمع أو لم يتحقق التعارض قاموا بإعمال الرواية والقاعدة معاً والإعمال أولى من الرفض والإهمال عند علماء الإسلام.. بينما أراد الحداثيون بطرح هذه المبادئ لإعادة نقد السنة، أرادوا جعل هذه المبادئ (الواقع، الذوق، والحياة الاجتماعية..) أصل النص والقاعدة التي يحتكم إليها، فهي الأصل والنص تابع لها.. وهنا يحق للباحث التساؤل: ما دام الواقع والحياة الاجتماعية والذوق هي أصل الأحكام وأساس النقد ومصدر المعرفة.. فما فائدة النص وما دوره إذاً؟ فإذا كانت هذه الأمور هي الأصل كان لها أن تستقل بالتشريع فما رأته حسناً ملائماً للعصر فهو كذلك، وما رأته غير ملائم للعصر أو الذوق فهو كذلك أيضا.. فتكون النتيجة المماهاة مع ما عليه الغرب والعالم الآن من تشريع البشر لأنفسهم، فيستمر العالم في تخبطه والإنسان المعاصر في بؤسه وشقائه وتيهه.

إعادة نقد السنة بعرضها على القيم العليا للمجتمع:

اتخذت الدول العصرية اليوم ابتداء من ظهور الدولة القومية في أوروبا إلى عالم اليوم المتقدم شعارات بنتها على قيمةً عليا جعلتها مبدأً عاماً كلياً تحتكم إليه، وشعاراً للحياة قامت بموجبه بصياغة برامجها وإعداد قوانينها وبناء دساتيرها وصناعة حضارتها وذلك منذ الثورة الفرنسية وما تبعه من ظهور الدولة الحديثة.. فاتخذت أمريكا مثلاً (الحرية) شعاراً لها فصاغت قوانينها وأنظمة حياتها وفقه ووصلت إلى ما وصلت إليه، ورفعت روسيا الشيوعية مبدأ (المساواة) وفعلت ما فعلت، واتخذت اليابان مثلاً شعار (العدالة الاجتماعية) فانتقلت خلال

العلمية- بيروت، ط١، ١٩٩١م. والترمذي: السنن، كتاب الفتن/ باب ٥٢٠/٤ ح ٢٢٥٠-٢٢٥١ قال أبو عيسى: هذا حديث صحيح.

فترة وجيزة من حضيض الطبقية والعشائرية والتفرقة إلى امبراطورية واجهـت العـالم فـي حرب كونية مرتين.. وهكذا رأى الحداثي العربي أن من مقومات نجاح مشروعه أن يبحـث عن مبدأ عام وشعار كلي يقيم عليه مشروعه فتاهت أفكاره في بحار القـيم المتداولـة علـى الساحة الثقافية والسياسية، وتعددت مواقفه من اتخاذ النموذج الأمريكي أم الشيوعي أم غيره.. فكل واحد أو مجموعة منهم اتخذت قيمة ما ودعت إلى تعديل قيم المجتمع ومقوماته لتتوافـق مع هذه القيمة وعلى المجتمع إعادة صياغة ثقافته ومكوناته وفْقها فهي المرجع وهـي أسـاس الحكم ومصدر التشريعات أي هي الروح السارية في أفراد المجتمع.. ومن هنا دعا الحـداثي لإعادة نقد السنة وفق هذه القيمة أو تلك مما رآه قيمةً عليا، فإذا وافقت الروايـة هـذه القيمـة اجتازت القنطرة وقبلت، وإن لم توافقها ردت ورفضت.

فرأى البعض إلى أن "العدل" هو روح الإسلام وهو القيمة التي تصلح لأن تكون أساساً لبناء المجتمع ومعياراً لعرض السنة عليها مما يتطلب (**إعادة النظر في كل نصوص الـشريعة الخاصة بالدنيويات في ضوء تحقيقها للعدل**، لأن التطورات قد تنفي العلة التي مـن أجلهـا سنت بعض الأحكام.. وهو العدل)[684]، وهذا العدل الذي يريد الحداثي تحكيمه في النـصوص، لم يضع له مفهوماً واضحاً محدداً –في ضوء اطلاع الباحث- بل أطلقه هكذا جزافاً لم يقيـده ولم يوضحه.. فالعدل لا يعني المساواة، ولا يعني مطلق الحرية ولا الحرية المشروطة، وهـو في الوقت ذاته لا يعني العدالة الاجتماعية، ولا يعني الاستبداد.. وهو من حيث مفهومه إعطاء كل ذي حق حقه أو وضع الأمور في نصابها السليم.. ولكن المسألة أين هو النصاب الـسليم، وأين الميزان الدقيق الذي توزن به الأمور لوضعها في نصابها وإعطاء كل ذي حق حقه؟ هل هو الميزان الأوروبي؟ أم ميزان الأمم المتحدة؟ أم ميزان الأنظمة العربية؟ أم ميزان العولمة؟ أم عن أي شئ نتحدث؟

ولكن الحداثي العربي وإن دار مع ما تفرزه الحداثة الغربية من قيم ومن محددات لهذه القيم، وإن تخبط نفس ما تخبطت به الحداثة الغربية، إلا أنه تجاوز هذه التساؤلات وأخذ يطبق هذا المبدأ على السنة ويعرضها عليه، فذهب إلى أن تطبيق العدل على العلاقة بـين الرجـل والمرأة مثلاً سيؤدي إلى جعل (كل أبحاث الطلاق وأحكامه التي تتضمنها كتب الفقه تعد لاغيةً ولا قيمة لها.. فالزواج عقد بإيجاب وقبول وعلانيةً وشهود، فإذا أريد فسخ هذا العقد فلا يجوز

[684] البنا: تفنيد دعوة حد الردة، صـ١٢٩، مرجع سابق.

هذا إلا بالشروط التي انعقد بها، بمعنى أن كل ما ينطق به الرجال من أيمان الطلاق لا يعتد بها.. **ولا خلاص إلا باستلهام العدل وإقامة كل العلاقات والأحكام على أساسه)**[٦٨٥].

ومن خلال هذا المثال يتضح المفهوم الفضفاض غير المنضبط لهذه القيمة بحيث يمكن رد أي شئ ورفض أي رواية بحجة مخالفتها لهذه القيمة (العدل). والعدل وإن كان من المقاصد أو الغايات التي سعى الشارع الحكيم لتحقيقها من خلال أحكام الشريعة، لكنه ليس هو المبدأ العام الكلي الذي تدور عليه مجريات الشريعة وأحكامها.. تماماً مثل المصلحة التي هي مقصد تسعى الشريعة لتحقيقه من خلال أحكامها إلا أنه لا يمكن اعتبارها المبدأ الكلي الذي تدور عليه الأحكام والأصول الشرعية.. فالنصوص الشرعية ليس فيها ما ينافي (العدل) من حيث العموم، ولكن العدل الذي تراعيه هذه النصوص هو العدل المطلق لأنها منبثقة من المطلق (الوحي) وهو المحدد لحدود العدل أدركها من أدركها وغابت عمن غابت عنه، وبناء عليه فإن العبرة بمنطوق ذات النص في حال ثبوته عن مصدره (الوحي)؛ فإذا ثبت أن الوحي مصدره فإن الحكم أو التشريع الذي جاء به لا شك يحقق العدل وإن لم يكن تحقيقه للعدل ظاهراً أو كان غير مدرك مباشرةً، وإذا وجد من النصوص ما يخالف (العدل) أو يثبت الظلم فإن نقاد الحديث لا يقبلونه ويبحثون عن علته إن تعذر الفهم بما يوافق العدل أو المقاصد الكلية للشرع، وصدق ابن القيم في مقولته:(إن الشريعة عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها ومصالح كلها وإن كل مسألة فيها خرجت من الحكمة إلى العبث ومن العدل إلى الجور.. فليست من الشريعة في شئ)[٦٨٦]، ومراد ابن القيم –رحمه الله- بالعدل هو الحد المتفق عليه مما لا تختلف فيه صريح العقول.

ومجمل القول أن النصوص الشرعية ومنها السنة النبوية جاءت محققةً لمبدأ العدل كما جاءت محققة لمبادئ أخرى مرادة للشارع الحكيم، وليس فيها ما يناقض العدل إلى الظلم. وتحقيق العدل وفق أحكام الشرع قد لا يدرك من الوهلة للنظر في الأحكام أو قراءة النصوص ولكن العدل لا شك متحقق من النص الثابت نسبته إلى الوحي.. وأحكام الشريعة جميعها بما فيها من أحكام الأسرة وإدارة شؤون الدولة.. العدل متحقق فيها بكل تجلياته، ولكن هذا لا ينافيه وجود من توهم الجور في بعض جزئيات هذه الأحكام، فالخلل في فهمه لا في مضمون النص.. ولكن الحداثي إنما أطلق مبدأ العدل ولم يحدد ضوابط له وأخذ يعرض النصوص عليه

---

685 البنا: نحو فقه جديد، ٢٦٧/٣-٢٦٨، مرجع سابق.
686 ابن القيم: أعلام الموقعين، ٤٢٦/٢، مصدر سابق.

وذلك ليجد مسوغاً لرد الحديث وإخراج النص عن دائرة الفعل.. فالمنهج الإسلامي في النقـد راعى عرض الرواية على مقاصد الشريعة ومراعاة تحقيقه لها وعدم مناقضته للثابـت مـن الأصول.. ولكنه عرضها وفق منهج دقيق واضح ولم يفتح الباب واسعاً لكل صاحب هوى لرد الرواية وفق هواه مستنداً إلى قيمة (العدل) في الظاهر كما يفعل الحداثي.. فمنهج الحداثي هذا وفق هذا المضمون مردود غير مقبول لمنافاته لقواعد العلم وضوابطه.

عرض النصوص على قيمة (الرحمة) بصفتها القيمة العليا للمجتمع:

ذهب فريق آخر من الحداثيين إلى القول بأن روح الإسلام ومبدأه العام الذي يجب أن يكون مرجعاً تحتكم إليه النصوص ويمثل القيمة العليا للمجتمع الإسلامي هو مبدأ (الرحمـة) فالرحمة هي القيمة الكلية العليا التي جاء الإسلام ساعياً لتحقيقها، وبناء عليه يجـب عـرض نصوص السنة على هذه القيمة قبولاً ورفضاً، كما يجب إعادة فهم القرآن وقراءته وفق هـذه القيمة أيضاً، فكان (**لا بد من إعادة قراءة القرآن على نحو يحتفظ فيه بالثقة في أنه رحمـة للعالمين**.. وهذا من شأنه أن يتطلب وجود موقف نبوي متطابق معه **وقد قرئ الحديث هكـذا ضمن ذلك المطلب**)[687] ومن هنا فإنه ينبغي إعادة نقد السنة اعتماداً على النقـد الـداخلي -أي على المتن- وذلك بعرضها على مبدأ الرحمة فما وافقه قبل -وإن كان مرفوضاً حديثياً- وما خالفه رفض وإن كان مقبولاً حديثياً.. وقد عد الحداثي هذا المقياس إنما هو منهج العلماء، أما اتباع منهج أهل الحديث إنما هو أسلوب السفهاء الإمعات (إن العنعنة وحدها ليس من شأنها أن تنتج أشخاصاً إمعات يقتاتون مما يقدمه الآخرون إليهم، وهكذا فقد أضحى منطقياً وضـرورياً أن يميز النبي المجرب بين العلماء والسفهاء:"**إن العلماء همتهم الرعاية وإن السفهاء همتهم الرواية**")[688] متناسياً أن الحداثيين العرب هم أقرب ما يكونوا إلى السفهاء الإمعات لا بتقليدهم لبني قومهم وإنما بتقليدهم للغرب، فأضافوا إلى السفه والإمعية الانهزامية وفقدان الثقة بالذات مما يقتل الإبداع الذاتي والاكتفاء بالاستهلاك بوجهه المذموم لا الممدوح للأفكار والمناهج.

ومن الأمثلة على رد بعض الروايات لمخالفتها مبدأ الرحمة ما ذهب إليه أوزون مـن رفضه لحديث عكل وإقامة النبي صلى الله عليه وسلم الحد عليهم لقتلهم الراعي من المسلمين

---

[687] تيزيني: النص القرآني، صـ٢٤٧، مرجع سابق.
[688] نفس السابق.

بعد أن شفوا من مرضهم بشربهم ألبان الإبل وأبوالها[689] فقال:(جاء في صحيح البخـاري أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكتف بتطبيق حدود الله على العباد من المسلمين، بل تعـداها زيادةً لا نقصاناً أو رحمةً)[690] مما ينافي مبدأ العطف والرحمة الـذي هـو أسـاس الإسـلام ومحوره.

ولكن هذه القصة من حادثة عكل وإيقاع العقوبة الشديدة التي أوقعها بهم النبي صـلى الله عليه وسلم.. هي حادثة ثابتة لا مراء فيها، وهي في الوقت ذاته لا تنـافي روح الإسـلام وقواعده الكلية؛ فالنبي صلى الله عليه وسلم إنما قام بهذا الفعل من منطلق الذب عن الإسـلام والمسلمين بالقصاص ممن قتل بعض رعايا الدولة المسلمة، من بعض العصابات التي خرجت عليها وعمات برعايا الدولة فتكا وتنكيلا وقتلا، فالرواية واضحة بأن هؤلاء النفر مـن عكـل تعامل معهم النبي صلى الله عليه وسلم ابتداءا من منطلق الرحمة فوصف لهم الترياق لعـلاج أسقامهم فقابلوا الإحسان بالإساءة فكفروا بعد إسلامهم ثم أظهروا للمـسلمين العـداء بقـتلهم للراعي المسلم –كما في رواية الصنعاني في المصنف- فغاية القول فيهم أنهم ناصبوا الدولـة العداء فوجب قتلهم والتنكيل بهم بسطا لهيبة الدولة وتأديبا لمن خلفهم، وحفاظا علـى رعايـا الدولة المسلمة.. وهل يقول أحد لدولة فتكت بأعدائها الذين ناصبوها العداء، بأن فعلها ينـافي الرحمة ويخالف أساس مبادئها؟ بل فعل النبي يوافق الرحمة التي جاء بها للعـالمين بحفظـه للمسلمين وحمايتهم من تطاول المناوئين لهم المتربصين بهم الدوائر.. فالرحمة أصـيلة فـي الإسلام ومتمثلة بأفعال النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن الإسلام فيه شدة بالذود عـن حمـى الإسلام قال تعالى:﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾(الأنفال: ٦٠) فالإسلام إرهاب لأعداء الإسلام المنـاوئين له بالسيف كما هو رحمة للبشر حريص على هدايتهم وإنقاذهم، وعلى تحقيق سـعادتهم فـي

---

[689] والقصة مذكورة بطولها من رواية البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب الديات/ باب القـسامة ١٢/ ٢٨٥ حـ٦٨٩٩، سابق. ومسلم: الجامع الصحيح مع المنهاج، كتاب الحدود القسامة والمحاربين والقـصاص والديات/ باب القسامة ١٤٦/١١ حـ ٤٣٣٠، سابق. وأخرج الصنعاني الحديث وفيه (فـشربوا مـن ألبانهـا وأبوالها فانطلقوا حتى إذا كانوا بناحية الحرة كفروا بعد إسلامهم وقتلوا راعي النبي صـلى الله عليـه وسـلم وساقوا الذود.. فسمل أعينهم وقطع أيديهم وأرجلهم وتركوا بناحية الحرة يقضمون حجارتها حتـى مـاتوا..) انتهى. انظر الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام (ت٢١١هـ): المصنف، كتاب العقول/ باب المحاربـة ١٠٦/١٠ حـ١٨٥٣٨، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي- جنوب أفريقيا، ط١، ١٩٧٢م.

[690] أوزون: جناية البخاري، صـ٧٨، مرجع سابق.

الدارين.. فيعامل كل حسب موقفه فلا يعمم جانب دون النظر إلى غيره من القواعد والأصول مما يخالف النظرة الشمولية للدين فتتكون الصورة قاصرة أو منقوصة.

ومن هنا يظهر بطلان ونقصان النظرة الأحادية للإسلام بتصويره وكأنه إرهاب كلـه أو رحمة كله أو منفعة كله أو روح كله أو غيب كله.. فالأسلام كل ما ذكر فهو ديـن شـامل دنيا وآخرة شخص وجماعة فرد وأمة دين ودولة.. فعند قراءة نصوصه يجب أن تقرأ وفـق النظرة الشمولية فلا بد للنص من تحقيق معنى وهدف يندرج تحت أصل من أصول الدين.

عرض النصوص على قيمة (الوحدة) بصفتها القيمة العليا للمجتمع:

ذهب فريق من الحداثيين إلى جعل (الوحدة) جوهر الإسلام وروحه والقيمـة العليـا التي ينبغي قياس جميع النصوص والمسائل عليها، وذلك لأن (الوحدة) ينبثق عنها جميع القـيم الأخرى من العدل والرحمة وغيرها (**الوحدة هي التي لها الشرف الأعلى والرتبة القـصوى، وكل كثرة لا ينظمها معنى يوحدها فلا قوام لها ولا ثبات،** والزيادة والنقصان والكثرة والقلـة هي التي تفسد الأشياء.. والاعتدال هو الذي يرد عليها ظل الوحدة ومعناها وهو الذي يلبـسها شرف الوحدة ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتفاوت.. الذي لا يحد ولا يضبط بالمساواة التي هي خليفة الوحدة في جميع الكثرات)[٦٩١]، وذلك لأنه رأى (أنه على مستوى الواحد تتموضع العدالة الإلهية التي تمثل التعبير عن الوحدة وعن الوجود الكامل، وإذا ما نزلنا مرتبة ما فـي الـسلم الهرمي للعدالة وجدنا العدالة الطبيعية.. ثم ننزل بعد ذلك درجةً.. نجد أن العدالة هي نتيجـة الاختيار (أي الخيار الحر).. **أن الحياة الأخلاقية كلها هي عبارة عن جهد يقوم به الإنـسان لكي يتوصل إلى استملاك العدالة الإلهية، وبالتالي إلى تحقيق الوحدة..** وتحقيـق المـساواة والتوازن)[٦٩٢] أي أن الوحدة هي أصل القيم الأخرى من العدل والمساواة والتـوازن.. وبهـا يتحقق المقصود الإلهي من خلال الوحدة معه، وهذا قول غلاة الصوفية بـالحلول والاتحـاد ولكن بطريق مختاف.. ومن هنا فإن على جميع مكونات المجتمع وثقافاته الانتظام تحت هـذا المبدأ الكلي وإخضاع النصوص له.

---

[691] أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، صـ٥٠١، مرجع سابق. والكلام لمسكوية: تهـذيب الأخـلاق، صـ١٣٢-١٣٣، مرجع سابق.

[692] أركون: نزعة الأنسنة، صـ٤٩٩، مرجع سابق.

ومجمل القول أن الحداثيين العرب يبحثون عن أي شئ يسوغون بموجبه لأنفسهم إعمال العقل والهوى في النصوص قبولاً ورفضاً وتأويلاً وفهماً بعيداً عن سلطة تحدد إطاراً للمعرفة أو قيمةً للسلوك أو ضابطاً للفكر.. وهذا ما يتلاءم مع مفهوم الحداثة نفسها الثائر على كل قيد والرافض لأي ضبط أو تحديد.. وتطبيق هذه القيمة أو تلك على النصوص الثابتة غير مقبول وفق مفهوم الحداثيين ومنهجهم في التطبيق، وإن كان المنهج الإسلامي يقوم بمراعاة هذه القيم كلها عند نقده للنص وذلك بعرضه عليها وفق منهج محدد منضبط بقواعد واضحة ثابتة، فأصبح النقد الإسلامي صناعة نقدية لها أطرها وأصولها ومناهجها تضمحل فيه الأهواء وتبتعد رغبات النفس عن التأثير في نقد النص اتباعا للهوى وما شابه إلا ما يكون من تكلف غير منهجي، وهذا المنهج النقدي الإسلامي بانضباطه ووضوح قواعده وبنيانه هو ما لا يروق للحداثي قبوله لما فيه من إقصاء لهوى المتلاعبين وإبعاد لدسائس الحاقدين ومنع لعبث المغرضين ممن يحاولون حرب الإسلام وهدمه من داخله عوضاً عن خارجه، وممن رأى (أن الدين مهم وخطر جداً سلاح ذو حدين، **صحيح أن لتخلف الإنسان العربي.. جذور متعددة، ولكن الجذر الأصل هو الدين**.. إن المعتقدات الدينية هي من أكثر العوامل أهميةً في صنع الإنسان العربي امرأةً كان أم رجلاً، إنها هي الأساس الذي يرسخ في عمق الشخصية العربية، **وما لم نجد تفسيراً جديداً عصرياً للدين وابتعاد الدين في بناء الإنسان العربي فلن نفلح في تغيير البنى الاجتماعية**)[٦٩٣]، والقيم العليا المنشودة والمخترعة من قبل الحداثيين هي التفسيرات العصرية التي يريدونها للتراث الإسلامي ومكوناته الأصولية، وذلك بهدف إقصاء الدين عن الحياة وعن التأثير في المجتمع كما تم توضيحه في موضع سابق من هذا البحث خاصةً في منطلقات الحداثة العربية.

إعادة نقد السنة بعرضها على العلم الطبيعي وإنتاجات العصر:

تعرض فريق كبير من الحداثيين لصدمة الحداثة فذهلوا بالحضارة الغربية خاصةً فيما أنتجته من تقنية وعلوم طبيعية ومناهج ألسنية.. وكالمعتاد أخذ الحداثي العربي هذه الإنتاجات محاولا تطبيقها على مكونات الحضارة الإسلامية وثقافتها الراسخة في الوجدان الجمعي للأمة؛ فدعا فريق منهم إلى إعادة نقد السنة بعرضها على العلم الطبيعي وإنتاجاته بوصفها المرحلة

---

[693] الدرا، أميرة (١٩٩٣م): المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، ص٨٢، بحث ضمن الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان (بحوث ودراسات)، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط٣.

الأكثر تطوراً في تاريخ البشرية وفق (نظرية كومت.. قانون الحالات الثلاث.. العقل الإنساني في تصويره الوجود مر بحالات ثلاث: الأولى الحال الثيولوجية أو اللاهوتية، والثانيـة هـي الحال التجريدية، والحال الثالثة هي **الحال العلمية التي تبحث عن طريق الملاحظة والمقارنة والاستقراء عن سنن الكون وقوانينه الثابتة)**[٦٩٤] فالدين يمثل المرحلة البدائية الأولى للحيـاة البشرية بتصوراته عن الكون والحياة.. وهذه المرحلة قد تجاوزهاالعقل الإنـساني بمـرحلتين ليصل إلى اكتشاف الكون وسننه الثابتة وقوانينه المحركة بعقله البشري المجرد، وبناء عليـه فإن الأكثر تقدماً يصبح معياراً لمعرفة التقدم من عدمه والصواب من نقيضه.

ومن هنا رأى فريق من الحداثيين العلم الطبيعـي معيـاراً ضـابطاً يجـب عـرض النصوص الإسلامية عليه، فتعرض السنة على العلم قبولاً ورفضاً، أما النص القرآني فيتعامل معه من منطلق أن (**كل التعابير القرآنية قابلة للتأويل بحق وبدون أدنى تكلـف أو افتـراض توافق بين الدين والعلم**. القرآن كمصحف يتصفح كمجموع حروف وكلمات وعبارات وثيقـة مادية كباقي الوثائق، لا اعتراض على إخضاعها لجميع أنواع النقد المعاصر.. ولا مانع كذلك عن أن نخضع للنقد نفسه كل ما تولد عن القرآن في التاريخ أعمالاً وأقوالاً وأحكاماً.. لا ننسى **أن الأمر بطاعة الله ورسوله هو أمر باتباع العقل والعدل)**[٦٩٥]، وبموجب هذا الضابط (يصبح العلم هو أساس الإثبات أو النفي وليس الرواية)[٦٩٦] فعلى الإنسان العربي اليـوم (أن يختـاروا لأنفسهم أحد وجهين: فإما هم العلماء المعاصرون لروح العلم فيرفضون كل ما ينفي ذلك، وإما هم الوارثون لثقافة غير علمية فيقبلون هذا التذبذب بـين أن يكـون للطبيعـة قوانينهـا وألا يكون)[٦٩٧] فاستقر الأمر لديهم بالدعوة إلى **الأخذ (بجانب "العلم" ولواحقه في صورته التقنيـة الجديدة، على أن تظل لنا تلك الجوانب في ثقافتنا التي نراها ضرورية للإبقاء على هويتنـا القومية والوطنية**، هذا هو الموقف بكل بساطة ووضوح)[٦٩٨]، ولعل هذه الجوانب التي تحافظ على هويتنا لا تتجاوز اللباس في المناسبات الخاصـة أو بعـض الحركـات فـي المـسرح (الفلكلوري) تذكرنا بأنه كان أجدادنا يفعلون هكذا ويلبسون هكذا تماماً كما في الثقافات التـي

---

[694] وهي نظرية كومت كما نقلها هيكل، محمد حسين (٢٠٠٧م): الإيمان والمعرفة والفلـسفة، ص٢٣-٢٤، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١.

[695] العروي: السنة والإصلاح، صـ١٢٥، مرجع سابق.

[696] حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ١٤٨/٤-١٤٩، مرجع سابق.

[697] محمود، زكي نجيب: تجديد الفكر العربي، صـ١٢، مرجع سابق.

[698] محمود زكي: حصاد السنين، صـ١٢٦، مرجع سابق.

غزت الحداثة عقول أبنائها فطردوا موروثهم فلا يعاد إلا في الاحتفالات (الكرنفالية) وفي الأعياد القومية.

وقد يقول قائل: هل من مشكلة أو سوء قصد أو ضرر في عرض السنة والموروث على العلم الطبيعي؟ وهل في السنة ما يعارض العلم ويناقضه؟ وإذا كان هذا موجوداً فلماذا نتشبث به ونرفض عرضه على إفرازات العلم اليوم؟.. يمكن مناقشة هذه الأسئلة البريئة ظاهرا بالقول بأن عرض الروايات والسنة على الحقائق العلمية الثابتة أحد الضوابط التي أخذ بها نقاد الحديث وفقهاؤه عند نقدهم للروايات الحديثية ابتداءا، فهذا مما لا إشكال فيه ولكن بمراعاة ضابطين ضروريين في هذا المقام: **أولاهما**: أن تكون الرواية المنتقدة ظنية الدلالة أو الثبوت أو كلاهما، **وثانيهما**: أن تكون المعطيات العلمية اكتسبت صفة القطعية أي أصبحت حقيقة علمية اكتسبت الصفة اليقينية مثل دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس أو كروية الأرض وما إلى ذلك.. فما هذا وصفه تنطبق عليه القاعدة أنه لا يعارض صحيح المنقول صريح المعقول، وإن وجد هذا التناقض نتوقف أو نرفض الظني ونأخذ بالقطعي من الرواية أو العلم، ولا يوجد خوف على الرواية من العلم.

ولكن الحداثي عند دعوته لإعادة نقد السنة وفق هذا المبدأ إنما يريد فتح المجال لرفضها وردها لأدنى شبهة أو لتوهم عدم الموافقة ابتداءا بدعوى أن ميدان العلم يختلف ويسير بطريق متواز تماما مع طريق العلم فلا مجال ولا احتمال للالتقاء بينهما البتة.. لأن مبتغاه إنما هو إقصاء السنة جملة.. وهذا الكلام عن مقصد الحداثي ومبتغاه ليس دخولاً في نوايا النفوس التي محلها الغيب مما رفض الباحث الخوض فيه ابتداء، ولكنها واضحة جلية في كتابات القوم وتطبيقاتهم على السنة، ومن جانب آخر هي قراءة لفكر القوم بأدواتهم، فهي قراءة لا بد مقبولة عندهم سواء أصابت في ذاتها أم أخطأت.

أمثلة على نقد الحديث بعرضه على العلم الطبيعي:

ومن الأمثلة على رد بعض الأحاديث والقول بعدم صحتها بدعوى مناقضتها للعلم ردهم لحديث الذبابة بدعوى معارضته للعلم وهو ما ترفضه الأذواق العامة وينافي

الحضارة[699]، وقالوا بأن العلم أثبت أن الذباب من أهم أسباب انتشار الأمراض والأوبئة بين الناس، فكيف يأمر النبي بغمسه في الشراب قبل إخراجه؟!.. والجواب عن ذلك من وجهين: **أولاهما**: أن العلم الحديث أثبت أن الذباب يحمل الجراثيم في إحدى جناحيه ولكنه لكي يحمي نفسه منها فلا يموت بما يحمله من داء، فإن جسم الذبابة وجهازها المناعي يشكل أجساماً مضادةً للجراثيم التي يحملها في جناحه الآخر، وهنا يتبين إعجاز الحديث وثبوته.

وثانيهما: أن الحديث لم ينص على الأمر بشرب الماء أو الشراب الذي وقع فيه الذباب ولكن يوجه الإنسان المسلم الذي وقع الذباب في إنائه ورغب بشرب ما فيه أو لم يكن له بد من شرب ما فيه ولم يرد إلقاءه، فإن عليه أن يغمس الذبابة بالإناء ثم يلقيها لما في هذا الفعل من حماية طبية لهذا الإنسان تدخل في باب الطب الوقائي، خاصةً وأن وقوع الذباب في الطعام مما تعم به البلوى في بعض الأماكن.. وهنا يتبين عدم صلاحية هذا المنهج لنقد المرويات الحديثية، لأن ما كان يتوهم أنه حقيقة علمية –إضرار الذباب ببني البشر ونقله للعدوى- أثبت تطور العلم ما يضاف على ذلك من كون الذباب يحمل شفاء الأمراض التي يحملها مما يؤكد صحة الحديث، ويبطل منهج الإسراع في رد الحديث وضبطه.

*** ومن الأمثلة على رد بعض الأحاديث بدعوى مخالفة العلم**، رفض بعضهم لحديث ابن عمر عند البخاري وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:"بينما ثلاثة نفر ممن كان قبلكم إذ أصابهم مطر فأووا إلى غار فانطبق عليهم، فقال بعضهم لبعض: إنه والله يا هؤلاء لا ينجيكم إلا الصدق، فليدع كل واحد منكم بما يعلم أنه قد صدق فيه..."[700] الحديث. وفي رواية:"لا ينجيكم من هذه الصخرة إلا أن تدعو بصالح أعمالكم..."[701]، وذكر القصة بطولها، قال حنفي:(أما قصة فتح الباب في حجر صلد في جنب الغار فهي طويلة الصياغة القصد منها الإيحاء بالتعجيز فالحجر صلد وليس رخواً، والباب المفتوح في جنب الغار وليس في واجهته.. **أما كون الباب موجوداً من قبل فهذا ما يحتاج إلى علماء الآثار وليس إلى مجرد رواية الراوي. والدليل العقلي المروي بأنه لو كان موجوداً يومئذ لما أمكن الاختفاء فيه**

---

[699] وهو حديث:"إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم ينزعه فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى شفاء" البخاري: الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق/ باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم.. ٤٣٣/٦، ح ٣٣٢٠، مصدر سابق.

[700] البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب أحاديث الأنبياء/ باب حديث الغار ٦١٨/٦ ح ٣٤٦٥، مصدر سابق.

[701] نفس السابق، كتاب الإجازة/ باب من استأجر أجيراً فترك أجره، ٥٦٧/٤ ح ٢٢٧٢وكتاب الأدب/ باب إجابة دعاء من بر والديه ٤٩٦/١٠ ح ٥٩٧٤.

يكشف عن الرغبة في الإقناع العقلي متجاوزاً البحث الأثري)[٧٠٢]، وهكذا ترد الرواية في قصة النفر الثلاثة الذين التجأوا إلى الغار فأغلق بابه بصخرة، ثم فتح الباب بدعاء كل واحد منهم بعمل صالح أخلص فيه لله ففرج الله عنهم فخرجوا.. ورد الحديث بدعوى مخالفته للعلم، فهو –أي الحديث- يحتاج إلى إثبات علماء الآثار لقبوله وإلا فهو مرفوض.

ويمكن الإجابة عن هذا الاعتراض من أوجه: الأول: أن المنتقد إنما رد هذا الحديث ليس لكونه يخالف حقيقةً علميةً ثابتةً ابتداء، بل لكونه يخالف رأياً ذهب إليه وفكراً تبناه يقتضي رفض الدعاء والتعلق بالغيب ابتداءا وأن التعويل هو فقط على عمل الإنسان وفعله البشري[٧٠٣]، ففي هذه الرواية نقض لمذهبه حيث تثبت الرواية أنه فرج عنهم وفتح باب الغار بدعائهم بأعمال صالحة أخلصوا فيها لله قاموا بها في لحظات الرخاء ففرج الله عنهم في لحظة الشدة.. فهذه الرواية تناقض مذهب المنتقد فرفضها بالرغم من كونها ثابتة عند أهل الحديث لم تثر كثير انتقاد عبر الأجيال التي مرت بها.

والوجه الثاني: أن المنتقد كأنما يذهب إلى أن الأصل في الرواية –مطلق الرواية- الرفض ما لم يقم الدليل العلمي على إثباتها، وبناء عليه فإن هذه الرواية مرفوضة عنده حتى يتم تحديد المنطقة من الأرض التي يقع فيها هذا الغار بالتحديد دون اختلاف في تحديدها، ثم يقوم علماء الآثار بفحص الموقع وإجراء البحوث الأثرية عليه فيطلقوا حكمهم على الرواية بالصحة أو الخطأ.. وهذا مذهب فيه فساد وتعجيز لكونه يستلزم من علماء الآثار البحث عن أحوال كل صخرة انزلقت من جبل بفعل الأمطار أو الزلازل أو غيرها من الظواهر الطبيعية اليومية فأغلقت حفرةً أو غاراً ثم حدثت ظاهرة طبيعية أخرى من مطر أو زلزال أو ريح عاصف فحركتها من مكانها إلى آخر.. فعليهم تحديد حركة كل صخرة على الأرض.. وهذا قول غير منطقي وفيه فساد علمي، والدليل على فساده أن كثيراً من الآثار التي تظهر اليوم إنما تظهر بفعل إحدى هذه الظواهر الطبيعية من أمطار أو زلازل فتكشف مدناً أثريةً كاملةُ بفعل تحريك هذه الظواهر للصخور والأتربة التي كانت تخفيها تحتها.. بينما كان بعض العلماء الأثريين يتوقعون وجود مثل هذه الآثار في بعض الأماكن بحكم موقعها في عهد الحضارات ولكنهم لم يتمكنوا تحديدها بدقة إلا بعد حدوث مثل هذه الظواهر الطبيعية. فحركت الصخور لا يمكن حصرها بدقة، ففيه فساد هذا القول وبطلانه.

---

[702] حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ٤/١٥٩-١٦٠، مرجع سابق.

[703] كما هو مذكور في رفض الغيب من منطلقات الحداثة العربية في موضع سابق من هذه الدراسة.

أما الوجه الثالث: الدعاء مما لا ينكره منصف ومدار الأشياء ليس مبنياً كلـه علـى المسببات ولا على الفعل المحض، وهذا ظاهر جلي في حياة البشر كلهم، فكثيراً مـا تتغيـر الأحوال دون جريانها على نسق الأسباب ومسبباتها، فيكون الإنسان –أحياناً- في حال سـائر بجهده في اتخاذ الأسباب، ولكن تكون النتيجة مخالفةً للنسق الذي تسير عليه الأمور، ومثالـه قوله تعـالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾ فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُم مَّتَٰعَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ (يـونس:٢٢-٢٣) فقد تكون العواصف وارتفـاع الأمواج في البحار من الظواهر الطبيعية المتحققة والمفسرة علمياً إلا أن نجاة البـواخر منهـا وعدم إصابة الأمواج للسفن في مقتل ليس مما يفسر علمياً دائما، فكم من عاصفة بسيطة فـي ميزان العلم دمرت سفناً عظيمةً مع عدم توقع العلم لقوة هذه العواصف –مثل تـدمير سـفينة التايتنك مثلاً- وكم من عاصفة قوية عنيفة في موازين العلم لم تضر في سفن صغيرة.. فإنكار الغيب والقول بعدم فائدة الدعاء مما ينافي الثابت الراسخ في عقول الناس ووجـدانهم وينـافي الحس المشاهد في واقع تجربة الناس وحياتهم.

دور العلم الطبيعي في نقد الحديث:

لا يألو الحداثي جهدا لنزع البعد الغيبي للرسالة أو نزع صفة الوحي عن السنة وتأتي هذه الغاية هنا بتوظيف العلم ونظرياته الحديثة لتحقيق هذه الغاية، خلافا للخطـاب الإسـلامي الذي يوظف العلم لخدمة الدين يقوم الحداثي بتوظيف العلم لهدمه، ومثاله ما ذكره هيكل قـال: (وفي عصرنا هذا يقر العلم نظريات قراءة الأفكار وما تنطوي عليـه.. كمـا يقـر انتقـال الأصوات على الأثير بالراديو، وانتقال الصور والمكتوبات كذلك مما كان يعتبر فيما مـضى بعض أفانين الخيال، وما تزال القوى الكمية في الكون تنكشف لعلمنا كل يوم عن جديد، **فـإذا بلغ روح من القوة ومن السلطان ما بلغت نفس محمد، فأسرى به الله لـيلاً مـن المـسجد الحرام إلى المسجد الأقصى..كان ذلك مما يقره العلم**.. وبعد الذي عرف العلـم فـي وقتنـا الحاضر من إمكان التنويم المغناطيسي للتحدث عن أشياء واقعة في جهات نائيـة. **مـا بالـك بروح يجمع وحدة الحياة الروحية في الكون كله، ويستطيع بما حباه الله من قوة أن يتـصل**

بسر الحياة من أزل الكون إلى أبده)[٧٠٤]، فمحمد صلى الله عليه وسلم من هذه النظرة هو بشر موهوب يستطيع قراءة الأفكار ويدرك كنه الأشياء بذاتـه ومـن خـلال مقوماتـه البـشرية الروحانية.. مما ينفي عنه صفة الوحي أو الإقرار بأن ما جاء به هو من عند الله.. وفي هـذا نفي للغيب ورفض للعلم الإلهي الملقى إلى نفس محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن هنا يتبين أن غرض الحداثي من الدعوة إلى عرض السنة على العلـم الطبيعـي وإنتاجاته إنما هو مذهب أراد به صاحبه تحكيم المحدود البشري في المطلق الرباني (الوحي) لينزع عنه صفة القداسة من النفوس وليقصيه عن حياة الناس وواقعهم المعاش.. ومما لا شك فيه أن صحيح السنة لا يتعارض مع معطيات العلم ابداً، والسنة حكم على العلـم فهـي أحـد مصادره، وبالرغم من أخذ حقائق العلم الثابتة بعين الاعتبار عند نقـد الـسنة، ولكـن العلـم الطبيعي الظني لا يرتقي ليكون حكماً على السنة، فهذا مذهب مرفوض ظاهر الـبطلان كمـا دلت عليه الأدلة، والله أعلم.

---

704 هيكل: حياة محمد، صـ١٩٥-١٩٦، مرجع سابق.

الفصل الرابع:

الأدوات الحداثية لنقد السنة والنص عموما

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: القراءة البنيوية لنقد السنة والنص عموما.

المبحث الثاني: القراءة التاريخية لنقد السنة والنص عموما.

المبحث الثالث: التأويل والهرمينيوطيقا.

المبحث الرابع: القراءة التفكيكية لنقد السنة والنص عومما.

المبحث الخامس: الاستشهاد بالشاذ والمستبعد من التراث.

الفصل الرابع:

الأدوات الحداثية لنقد السنة والنص عموما:

القراءة الحداثية للنصوص والتي تعد من صور نقد النص ذاته تقوم على أساس مكون من مبدأين: أولاهما بشرية النصوص وإن كانت وحيا إلا أنها أصبحت بشريةً بمجرد تجسدها في عالم البشر ولغته، وثانيهما: التعامل مع الروايات الحديثية والنصوص الدينية كالتعامل مع الأخبار التاريخية والنصوص اللغوية الأدبية سواء بسواء.

ومن هنا تجد تأكيد الحداثي على التعامل مع النص –مطلق النص- بصفته نصاً لغوياً صرفاً، بمعنى أن يطبق عليه القواعد التي تطبق على أي نص أدبي من شعر أو نثر (سـواء كان **هذا النص هو القرآن أو الحديث النبوي. إن دراسة النص من حيث كونه نصاً لغويـاً**، أي من حيث بنائه وتركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينـة، **دراسـة لا انتماء لها إلا لمجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر)**[٧٠٥] وهذا من شـأنه إقـصاء أي تقديس للنص ودراسته مجرد من (**كل غاية تبجيلية، فهذا هو الشرط الذي لا بد منـه لكـي نتتبع المسارات العميقة للوعي الإسلامي)**[٧٠٦]، منطلقين من القاعدة التي أقرها ريكـور بـأن (كل خطاب يتم إنجازه كحدث ويتم فهمه أو إدراكه كمعنى)[٧٠٧] أي التعامل مع النص بوصـفه عرضاً زائلاً وفق معطيات وسياقات محددة أوجدت هذا النص وأنتجته.

وهذه النظرة للنصوص كانت منطلقا للحداثي لتطبيق المناهج النقديـة للحداثـة علـى النصوص الإسلامية رافضا للمنهج النقدي الإسلامي وللقراءة الإسلامية للنصوص[٧٠٨]، فطبـق على النص المناهج والقراءات المتداولة على الساحة الثقافية الغربية من (القراءة التاريخيـة- الإنتروبولوجية، القراءة الألسنية- السيميائية) [٧٠٩] أما (من الناحية المنهجية يجب القـول بـأن القراءة اللاهوتية- التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد إجراء القراءتين الأوليين وبناء علـى

---

[705] أبو زيد: مفهوم النص، صـ١٨-١٩، مرجع سابق.

[706] أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، صـ٩٦، مرجع سابق.

[707] نقلاً عن الزين: تأويلات وتفكيكات، صـ٧٥، مرجع سابق.

[708] انظر ما كتبه بدوي، عبدالرحمن (١٩٧٧م): مقدمة كتاب النقد التاريخي، والذي يضم ترجمةً لثلاثة كتب هي: المدخل إلى الدراسات التاريخية، لأنجلو وسينوبولس. وكتاب: نقد النص، لبول ماس. وكتاب: التـاريخ العام، لأمانويل كنت، صـ ج-و، وكالة المطبوعات- الكويت، ط٣. وانظر إلى ما وصفه ابن خلـدون مـن مناهج وضوابط لنقد المرويات التاريخية في مقدمة كتابه: العبر وديوان المبتدأ والخبر، ٢٨/١، مصدر سابق. لتجد أن الحداثي اقتبس ما وضع من مناهج لنقد المرويات التاريخية لتطبيقها على الروايات الإسلامية.

[709] أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، صـ٣٩-٤٠، مرجع سابق.

الأسس النقدية الجديدة.. وهذا يعني **أنه ينبغي تفكيك كل القراءات التقليديـة.. وأقـصد بهـا القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان ينبغي تفكيكها ثقافياً وفكرياً)**[٧١٠] والتعامل مـع النصوص الإسلامية وفق هاتين القراءتين، يبتغي منه الحداثي **التحرر (ولو للحظة من الهيمنة الساحقة للنص**.. التي تحجب عنا حقيقة ماديته اللغوية أي حقيقة كونه مكتوباً بحـروف لغـة بشرية معينة وطبقاً لقواعد نحوها وصرفها وهي هنا اللغة العربية)[٧١١] ممـا يـستلزم قـراءة النص القرآني والحديث النبوي بوصفهما خطابان لغويان يخضعان لمقـاييس اللغـة ومنـاهج دراستها.

وسيتم عرض أدوات القراءة الحداثية في المباحث التالية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن القراءة الحداثية –بمختلف أدواتها- هي عملية نقد للنص بحيث يتم تحكيم القراءة فـي الـنص إقصاء أو قبولاً وعند التأويل إذا قبل النص فإنه بموجب هذه القراءة قد يخـرج عـن معنـاه الظاهر ومنطوقه الواضح إلى معنى غريب بعيد، فالقراءة الحداثية هي ممارسـة نقديـة وإن سميت (قراءة)، ومناهجه هي أسلحته الموجهة إلى النص في معركته المتوهمة معه.

---

[710] نفس السابق.
[711] صالح، هاشم: مقدمة كتاب: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ لأركون: ص ١٣، مرجع سابق.

المبحث الأول:

القراءة البنيوية لنقد السنة والنص عموما:

تعد القراءة البنيوية للنصوص من الخطوات الأولية في الفكر الحداثي لنقد المرويات والنصوص عموماً، بحيث تجاوزتها الحداثة بانية عليها مناهج ما بعد البنيوية من القراءة التاريخية ومن ثم التفكيك.. والحداثي العربي بدعوته لتطبيق القراءة البنيوية على النصوص إنما يتتبع مراحل ظهور هذه المناهج وتشكلها في سياقها الثقافي الاجتماعي في الحضارة الغربية، ولكي يتحصل لدى الحداثي مبتغاه بقراءة ما يحجبه النص وتخفيه الرواية وتحكيم عقله فيه، يذهب إلى ضرورة اتباع خطوات ثلاث في نقد المرويات والنصوص (**الخطوة الأولى: قوامها المعالجة البنيوية،** ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا.. والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة ككل تتحكم فيه ثوابت وتغتني بالمتغيرات.. **والخطوة الثانية: هي التحليل التاريخي..** بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية في مجاله التاريخي بكل أبعاده.. **أما الخطوة الثالثة: فهي الطرح الأيديولوجي،** ونقصد الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية الاجتماعية.. التي أداها الفكر)[٧١٢]، وإلى قريب من ذلك يذهب أبو زيد مقتصراً على اتباع البنيوية والتاريخية[٧١٣]، ولعله أخّر ذكر التفكيكية لأنها تترتب على سابقاتها ففي حال طبق ما قبلها يكون التفكيك تحصيل حاصل أو لأن التفكيكية ظهرت بعد بدئه بمشروعه الذي بناه على البنيوية والتاريخية بل على التاريخية بشكل أكبر.

مفهوم البنيوية:

البنيوية تعني (**التماس ما يفسر النص في بنيته**)[٧١٤] الذاتية أي من داخله فهي تقوم على (اعتبار أن **النص.. مغلق أو بنية نهائية لا تحيل إلا على نظامها الداخلي، وهذه البنى أو الوحدات يمكن تحليلها انطلاقاً من العلاقات القائمة بينها وبين مثيلاتها داخل النص كنسق،** وفي ضوء علاقاتها باللغة/ النظام كنسق أكبر)[٧١٥]، وهو ما يطلق عليه (النصية) بحيث يدرس النص من خلال تراكيبه اللغوية الذاتية من داخله فيعطي للنص ولغته (فضل إنتاج المعنى **دون الارتكاز على مركز إحالي خارجي كالمؤلف صاحب النص أو القارئ** أو

712 الجابري: التراث والحداثة، ص ٣١-٣٢. وانظر الجابري: نحن والتراث، ص ٣١-٣٧، مراجع سابقة.
713 انظر أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص١٢٠-١٢٧، مرجع سابق.
714 المبروك: النبوة، ص٦، مرجع سابق.
715 بارة: إشكالية تأصيل الحداثة، ص ٣٠٤، مرجع سابق.

المعنى **دون الارتكاز على مركز إحالي خارجي كالمؤلف صاحب النص أو القارئ** أو االعوامل الأخرى (البيئة، التاريخ، الجانب النفسي))[٧١٦]، حيث أن (**المهم بالنسبة للبنيوية ليس المعنى وإنما الكيفية التي نشأ بها هذا المعنى**، وهذه الكيفية هي العلاقات الداخلية في الدوال، فهي تقوم بوصف بنية النص على اعتبار أن **كل نص يمتلك بنيةً عامةً لصياغة محتواه**.. فالأسئلة الموجهة إلى النص.. ليس "ماذا يقول هذا النص؟" وليس "من قال هذا النص؟" ولكن "كيف قال النص هذا الذي قال؟")[٧١٧] ففي هذه القراءة (يظهر **النص كمجموعة من العلاقات المشفرة والجنية ولا يمكن القبض على معناه إلا من خلال دراسة العلاقات التي تكون بين العناصر اللغوية والدلالية المكونة للنص، ولا يمكن أن نحكم عليه من خلال مطابقته لأية حقيقة ولكن من خلال بنائه الداخلي**.. من خلال المنطق الداخلي للعلاقات التي تربط أجزاء النص بعضها ببعض)[٧١٨] وبناء على ذلك فإن (**المعالجة البنيوية تتلخص في معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتحويلات التي يجريها كلها حول محور واحد** يتعلق الأمر أساساً بمحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص)[٧١٩].

وبعبارة أخرى البنيوية تقوم على اعتماد النص ذاته بمفرداته وتراكيبه للدلالة على مراده ولبيان قبوله من رفضه وذلك من خلال ربطه باللغة الوارد فيها، وبمفهوم المفردات والتراكيب في هذه اللغة نفسها.. وفي الوقت ذاته يعد النص هو كل ما ألفه صاحبه، فلا يتعامل مع فقرة بذاتها أو مؤلف بعينه، أو رواية أو حديث في باب ما، بل تجمع كامل نصوص المؤلف أو أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، ويتم تحديد مفهوم كلي أو محوري تدور عليه جميع أفكار المؤلف أو أحاديث النبي، وبناء عليه يتم احتكام هذه النصوص الجزئية للقاعدة الكلية أو المحور الجامع الذي هو عبارة عن هم المؤلف أو غاية النبي التي تدور حولها كل ما تفرع عنها من أفكار جزئية.

وهذا ما مارسه بعض الحداثيين عندما حددوا بعض القيم وعدوها بمثابة القيمة العليا في الإسلام أو محور الإسلام أو روحه -كما عبر بعضهم- وأخذ يمارس نقده للأحاديث

---

716 نفس السابق، ص٢٦-٢٧.
717 ناصر: اللغة والتأويل، ص٢٦-٢٧، مرجع سابق.
718 خمري: نظرية النص، ص٦٨-٦٩، مرجع سابق.
719 الجابري: نحن والتراث، ص٢٨، مرجع سابق.

والمرويات بعرضها على هذه القيمة التي عدها كلية أو عدها تمثل روح الإسلام.. مثل ما عده بعضهم من قيمة العدل أو التوحيد أو الحرية أو العقل أو غيرها.

بمعنى أنهم تعاملوا مع القرآن والسنة والإسلام عموماً كبنية واحدة، ومن هنا نجد بعضهم –أو كثيرا منهم- عد القرآن والسنة بمثابة بنية واحدة تختلف من حيث قوة الطرح ووضوح الفكرة وتتفاوت في درجة الانغماس في الجزئيات والخوض في التفصيلات.. ولكنهما –القرآن والسنة- نهاية التحليل يمثلان بنيةً واحدةً لصدورها عن شخص واحد هو محمد[٧٢٠] -صلى الله عليه وسلم- ولما كان القرآن أكثر تحديداً من حيث حدود بدايته ونهايته من السنة المتشعبة قرأوا القرآن بطريقتهم الحداثية وأصدروا قيمةً عليا ثم أخذوا بعرض السنة على هذه القيمة، مع الأخذ بعين الاعتبار فهمهم الخاص لهذه القيمة من خلال قراءتها حسب دلالتها في اللغة العربية المكونة للنص –قرآن وسنة- وبصفتها –كما مفردات اللغة- رمز يشير إلى حقيقة أو حقائق متعددة.

غاية (البنيوية):

لعل الوقوف على غاية القراءة البنيوية في نقدها للنصوص يستلزم النظر إليها ضمن السياق الفكري موصولاً بالنظريات النقدية الأخرى غير معزول عنها. فالبنيوية حسب مفهومها السابق تعتمد على نقد النص من داخله وفق بناه التركيبية الذاتية بجمع نصوص المصدر الواحد والاحتكام إلى اللغة في فهمها ونقدها وذلك بعد استجلاء محور جمعي يدور النص حوله مما تتعدد الأفهام في تحديده وتتباين الآراء في النظر إليه، ومن ثم قراءة النصوص الجزئية وفق هذا المحور الكلي الذي حدده الناقد برأيه وحسب تكوينه الفكري ومرجعيته الثقافية.

ومن هنا فإن هذه القراءة تؤول نهاية المطاف إلى تحكيم العقل والرأي في النص قبولاً ورفضاً، فهماً وتأويلاً وذلك من ناحيتين: **الأولى: تحديد المحور الكلي والقيمة العليا التي يحتكم النص إليها، وهذا إنما يتم بالرأي حسب ما يستشعره الناقد ويريده من النص. والثاني: أن اللغة التي كتب بها النص والتي يحتكم إليها ابتداء وانتهاء حتى في تحديد القيمة المحورية للنص، هذه اللغة في نظر الحداثي هي عبارة عن رمز أو سيمياء، فلا**

---

[720] مع الإشارة إلى أنهم يصفون القرآن بالبشري المحمدي لذا تساوت السنة مع القرآن في نظرتهم إليه، فلا يتوهم أحد بأنهم يقولون بأن السنة وحي لذا يساووها مع القرآن، بل ينزلون بالقرآن ليصفوه بالبشري.

تعطي المعاني جاهزة مباشرة، وإنما تشير إليها من خلال رمزية اللغة وسيمياء الدال مما يفتح المجال واسعا للعقل في قراءة ما يشاء من هذه الرموز. وإذا أضيف إلى ذلك نظرة الحداثي إلى النص المبدع بأنه النص حمال الأوجه الذي لا يمكن القبض على معنى محدد له زاد حضور الناقد (القارئ) وعقله وفهمه في نقد النص وقبوله أو رفضه.

وهذا بدوره يؤول إلى جعل مدار الأشياء على العقل مما يحقق أولية العقل ويجعل من النص تابعاً للعقل لا متبوعاً، ويفقد النص أوليته في الثقافة ودوره بصنع الواقع، ليحل محله العقل (الإنسان، الواقع) بكامل مكوناته ونقائصه وعدم مطلقيته ليدور الأمر والكون حول فلكه وفهمه المحدود مهما بلغ من الرقي.

العلاقة بين اللغة والنص بين الدال والمدلول:

في الخطاب الإسلامي قديماً وحديثاً يتم النظر إلى اللغة بصفتها القالب العام الذي تفهم النصوص في ضوئه، بل عدوا من شروط المفسر أن يكون عالماً باللغة، ومن شروط راوي الحديث إذا أراد أن يروي بالمعنى أن يكون عالماً باللغة وبما يحيل إليه اللفظ من معاني.. أي أن اللغة في الخطاب الإسلامي هي مدار الفهم ومرجع تحديد المراد من النص والكلام.

ولكن مفردات النص وتراكيبه (النص الوحي) إنما تدل على مفاهيم محددة وعلى صور مشخصة، وبناء على النظرة الإسلامية إلى النص بصفته صالحاً لكل زمان ومكان لم يقصروا دلالة النص على ذات الصورة، وإنما عدوا التراكيب الدالة على حالة محددة قابلة للتطبيق في حالات أخرى مشابهة، ومن هنا ظهرت مسائل العلة في الأحكام والمقاصد للشريعة، وأخذوا بمفهوم الأولى إذا تحققت العلة في الحالة المستحدثة بصورة أكبر من تحققها في الحالة المنصوص عليها أخذت حكمها من باب الأولى.. وغيرها من المفاهيم المترتبة على آلية النظر إلى دور اللغة في النص.

بينما أراد الحداثي بإخضاع النص إلى اللغة تجميد النص بمفرداته وتراكيبه حسب المفاهيم المحددة في اللغة زمن ورود النص أو ظهوره.. فمثلاً عندما أراد تطبيق هذا المنهج (البنيوية) على (الربا) مثلاً قال بأن النص جاء يحرم الربا، وصورة الربا عند تشكل النص كانت صورة (الفائدة البسيطة) غير المركبة بمعنى أنه اقتراض مقابل عوض أو زيادة لأجل الزمن.. وغيرها من صور (الفائدة البسيطة). أما اليوم فهذه الصورة للربا تكاد لا تذكر في المعاملات الاقتصادية القائمة على الفائدة المركبة وعلى الصور المعقدة في التعاملات الربوية

بين الدول والأفراد والمؤسسات، وأصبح السوق المالي يحتكم إلى قاعدة الفائدة (الربا).. وهذه الصور الجديدة كلها غير منصوص عليها أو غير واردة في النص المحرم للربا زمن تكونه، فهو جاء متناولا صورة محددة عرفت من خلال إسقاط النص على اللغة ودلالة الألفاظ على المعاني في عصر تشكل النص.. وبالنتيجة لا تأخذ المعاملات الربوية اليوم حكم الربا المحرم، بل هي فائدة لم ينص الشرع عليها، والأصل في المعاملات الإباحة.

فعلى هذا النحو يفهم الحداثي –بموجب البنيوية وعلاقة النص باللغة- النص بإسقاطه على اللغة وتحديد مفاهيمه من خلال المعاني التي تدل عليها زمن نزول النص أو تكونه الأول.. وذلك من منطلق (أن القرآن أتى كتاباً عربياً لقوم عرب وعبر رسول عربي "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" (إبراهيم، ٤) إن ما نقرأه هنا يكمن **في ضبط الرسالة بلسان قوم معين وبعصر معين، كما يكمن في أنه مشروط بأحداث معينة**)[٧٢١] فالنص الإسلامي من قرآن وسنة بصفته جاء بلغة عربية فهو (**نص استعاري له خصوصية لغوية ودلالية، حيث تختزن هذه اللغة سياقاً تاريخياً وحضارياً وتحمل بصمات مستعملها**)[٧٢٢] ومن هنا فإذا قرأنا قوله تعالى:﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا﴾(العاديات: ١) وعلمت أن العاديات في اللغة تطلق على الخيل سريعة العدو (الجريان، الركض) كان ينبغي قصر فهم السورة بما تحمله من صور ومعاني على الخيل المستخدمة في المعارك.. أما سحب الصورة على آلات الحرب اليوم من دبابات ونحوه فهو ما لم يقله النص ولا يحتمله.. أي لا بد من قصر فهم النص على ما تواضعت عليه اللغة الوارد فيها زمن وروده.

وهذا يتوافق تماماً مع نظرة الحداثي إلى النص، وغاية هذه النظرة من تحديد صلاحية النص للزمان والمكان واللغة التي ورد فيها وعدم إطلاق صلاحيته لمطلق الزمان والمكان ولاختلاف الأجناس والأعراق واللغات.. لذا رفض الخطاب الإسلامي القراءة البنيوية بعد قراءتها نفسها ضمن سياقها الطبيعي وغاياتها المعرفية الثقافية.. وقد أفصح بعضهم عن غاية البنيوية هذه ذاهباً إلى أن (**القراءة العصرية التي نقترحها ونطبقها تهدف إلى جعل المقروء معاصراً لنفسه** على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي،

---

721 تيزيني: النص القرآني، ص٣٣٥-٣٣٦، مرجع سابق. مع مراعاة أن ما ذكره حول القرآن سحبه على السنة، حيث قال بعد ما ذكر كلامه السابق قال:(هذا مع أن مواقف قرآنية أخرى وحديثيه تعلن مخاطبتها للجميع...) فسوى بين القرآن والحديث في التعامل وفق هذه النظرة.

722 خمري: نظرية النص، ص١٥٩، مرجع سابق.

أي قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصراً لنا من جهة أخرى على صعيد الفهم والمعقولية)[٧٢٣] من خلال قراءته وفق البنيوية وفي ضوء مفاهيمها التركيبية ودلالة اللغة بمفرداتها على مدلولاتها ومعانيها زمن تشكل النص ووروده، وبذا يكون معاصراً لنفسه، ويتمكن إنسان اليوم فهمه وفهم تراكيبه من خلال هذه الآلية، فيصبح النص معاصراً لزمان اليوم من خلال معرفة معناه ومفهومه عند زمانه.

نقد القراءة البنيوية:

تفتقد القراءة البنيوية إلى كثير من المنطق النظري، وهي قراءة مرفوضة ولا تصلح لقراءة النصوص الإسلامية الموحى بها ونقدها، وذلك لجملة من الأمور: منها، أنها تجعل صلاحية النص للزمان والمكان واللغة التي ورد فيها ولا يصلح إلا لذات المعاني دون أي تطور عليها إذا حدثت مستقبلاً، وهذا يجمد النص بعصره فقط لأنه من المعروف أن اللغة في تطور مستمر بدلالتها على الأشياء، وكذلك الواقع والأشياء نفسها وإن احتفظت بذات الاسم، إلا أن المضمون متطور باستمرار، لذا قال الأصوليون بأنه "لا مشاحة في الاصطلاح" مراعاة منهم بأن العبرة بالمضمون لا بالأشكال، فإذا سميت الخمر عصيراً، فإنه لا يختلف في الحكم شيئاً، أو سميته مشروبات كحولية أو روحية أو غيرها يبقى الحكم واحداً، لأن مناط الأشياء ذواتها لا أشكالها ومسمياتها.

ومنها لأن في هذه القراءة تحكيم العقل والهوى والواقع في النص، وهو تحكيم مرفوض من الوجهة الإسلامية لأنه تحكيم للمحدود في المطلق، وللمتقلب في الثابت، وللجزئي في الكلي، وللفرع في القاعدة.. وهذا خلاف منطق الأشياء –وإن رفض الحداثي المنطق أداةً للفكر-.

ومنها: أنها تجعل من النص (الإسلام) متقلب على غير محور محدد، خال من قيم ثابتة، فهذه القيم –بموجب البنيوية- تتعدد بتعدد الأفهام المتعددة بتعدد الأشخاص (القراء)، فكل يرى في الإسلام محور يحدده حسب هواه ورأيه، ويحاكم نصوصه عليه.. ليأتي آخر فيحدد محوراً آخر يحاكم النصوص عليه أيضاً.. وهكذا تضيع المعاني وتذهب المفاهيم وتزول الثوابت من النصوص، فلا محكمات فيها سوى المحور الذي يحدده أحدهم وينفيه الآخر، فيضيع الإسلام مفهوماً ومعنى.

---

[723] الجابري: التراث والحداثة، ص ٦٠، مرجع سابق.

وهذا ما يتوافق مع غاية الخطاب الحداثي ولكنه مرفوض في الخطاب الإسلامي مردود مخالف لمنطق الأشياء ومسمياتها ووضع للأمور في غير نصابها.. وإن كانت هذه القراءة تصلح جزئياً في قراءة النصوص البشرية من مؤلفات وكتب وروايات تاريخية وأخبار الأمم والملوك المنقولة أو المدونة في مؤلف ما.. ولكنها لا تصلح للنصوص الإسلامية (الوحي) الثابتة، فلكل علم أدواته، ولكل ميدان رجاله، والحكمة تقتضي وضع الأمور في نصابها وتوسيد الأمر لأهله، وإيكال الفن لمتقنه المتخصص فيه.

أمثلة على القراءة البنيوية:

يمكن الوقوف على نموذج أو أكثر من القراءة البنيوية الحداثية وذلك لغاية مزيد من التوضيح فمنها:

خذ مثلاً ما قام به خليل عبدالكريم في دراسته –أو قل إن شئت قراءته- للسيرة النبوية ولأحداثها وللإسلام في بيانه لجذوره من خلال بعض ما كتبه حول السيرة، حيث رأى أن أحداث السيرة تقوم على محور واحد مفاده **أن محمد صلى الله عليه وسلم (منذ البداية كان قد عقد العزم على تنفيذ مشروع جده قصي بهيمنة قريش على الجزيرة العربية كلها)**[٧٢٤] وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم (كان يؤمن أن الدولة التي يقيمها في أثرب هي دولة قريش حلم آبائه وأجداده)[٧٢٥]، جاعلاً هذه النظرة –تحقيق حلم الآباء في ملك الجزيرة- هي المحور الأساسي الذي تدور عليه السيرة النبوية بكافة أحداثها وجزئياتها، ومن ثم قراءة السيرة وفق هذا المحور وتحكيمه فيها.. فإقامة دولة المدينة وما سبقه من بيعتي العقبة، وإرسال مصعب بن عمير لتعليم أهلها القرآن، وما أعقبها من كتابة الوثيقة بين أهل المدينة مسلمين ويهود، ومن ثم محاربة القبائل وبسط النفوذ على الجزيرة وإخراج اليهود منها.. وكل أحداث السيرة قرأها على أنها سعي من محمد صلى الله عليه وسلم لتحقيق غايته تلك.

ولكن عند مناقشة هذه القراءة فإن أول ما يلاحظ عليها أنها افترضت محوراً جامعاً لكامل أحداث السيرة، وهذا المحور لا يسلم ابتداء لصاحبه، وبناء عليه فإن كل ما بني عليه لا يسلّم أيضاً لصاحبه، بل هو للإسقاط في اليد أقرب، وذلك لأمور:

---

[724] عبدالكريم، خليل (١٩٩٧م): الصحابة والصحابة، ص١٦٦، وانظر ص٩، سينا للنشر- القاهرة، ط١. وانظر عبدالكريم، خليل (١٩٩٧م): الصحابة والمجتمع، ص٢٧، ٤٣، ٣٣٥، سينا للنشر- القاهرة، ط١.
[725] عبدالكريم، خليل (١٩٩٧م): محمد الصحابة، ص٥٧، دار سينا- القاهرة، ط١.

منها أن هذا الكلام لم يبتدعه عبدالكريم، بل سبقه لملاحظته، أو يمكن القول سبقه من بحث أو نظر فيه، هرقل ملك الروم، ففي (قصة) هرقل مع تجار قريش في الشام واستدعائه لهم، كان مما سأل هرقل أبا سفيان عن النبي صلى الله عليه وسلم:"فهل كان من آبائه من ملك؟ فقال أبو سفيان: لا"، ثم علق هرقل على سؤاله هذا بقوله:"فلو كان من آبائه من ملك لقلت: رجل يطلب ملك أبيه"[٧٢٦]. ولكن الفارق بين عبدالكريم وهرقل أن الثاني باحث عن حقيقة لغرض المعرفة والتحليل للدوافع الذاتية للنبي صلى الله عليه وسلم في دعوته الجديدة، فوقف عند ما أداه إليه النظر.. بينما الأول لم يرد البحث عن الحقيقة وإنما أراد ممارسة (لعبة النقد) وفق القراءة الحداثية لإضفاء الصفة البشرية والدوافع الشخصية والسياسية للدعوة الإسلامية.

ومنها أن عبد الكريم أسقط تجربة الدولة والملك، وهي حالة كانت في الجاهلية متمثلة بدولتي الفرس والروم بعيداً عن قريش ومحيطها، على الواقعة العربية المتمثلة بالحالة القبلية والعشائرية المختلفة تماماً عن نموذج الدولة والملك.. واهتمام كبير القبيلة أو شيخ العشيرة يختلف عن اهتمام الملك والحاكم.

ومنها أن قريش كانت قد فرضت سطوتها واحترامها ومحوريتها على القبائل العربية، وذلك لرفعتها وشرفها نسباً، ولقوتها المادية والعسكرية، ولموقعها الذي فرض على باقي القبائل خطب ودها ليتمكنوا من زيارة البيت وأداء شعائرهم دون ممانعة من سدنته من أهل قريش.. فليس بحاجة إلى أن يخرج أحد أبنائها باحثا عن مجد متحقق ابتداء وواقع فعلاً.

ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ممن ينافس على الجاه أو الملك وغيره.. فهو شاب نشأ يتيماً، وكان في كنف عمه أبو طالب، وله أعمام غيره كثر، ومعلوم أن مسألة توريث رئاسة القبيلة تعتمد على السن، فوجود الأكبر يحجبها عن الأصغر.. فعبد الله بن عبد المطلب لم يكن أكبر إخوانه ومحمد صلى الله عليه وسلم لم يكن أحق أبناء عمومته بها وهو لم يكن من الباحثين عت الجاه أو الطالبين له.. فقد عرض مشركو مكة على النبي صلى الله عليه وسلم الملك عليهم، كما عرضوا عليه المال فرفضه، فلو كان طالب ملك لقبله من بني قومه وسار بهم لتحقيق حلم الآباء المزعوم.

---

[726] انظر الحديث بطوله البخاري: الجامع الصحيح، كتاب بدء الوحي/ باب ٤٥/١ حـ٧، مصدر سابق.

ومنها أن الكاتب يدعي أن الحلم المنشود هو هيمنة (قـريش) علـى الجزيـرة.. أي مشروع قبلي، ولكن الدولة والهيمنة تحققت على يدي أهل يثرب، لا لقريش بل إن النبي صلى الله عليه وسلم قد غزا قريشاً في عقر دارها وألحق بها الصغار والهوان ومن عليها بـالعفو، واستنصر عليها أهل يثرب وغيرهم من المسلمين في غزوها.. فواقع الحال أنه أرغم أنـوف قريش، وهذا يناقض ما ذهب إليه الكاتب من كون مشروع محمد مشروعا قبليا.

ومنها أن من يحكم بحكم الجزيرة العربية لا يخرج طالباً ملك الشام محارباً الروم قبل أن يتمكن من بسط نفوذه على الجزيرة التي هي مطلبه الأول.. فخروج النبي صلى الله عليـه وسلم لملاقاة الروم في مؤته ثم تبوك، قبل استحكام الأمر في الجزيرة بل قبل فتح مكة وقبـل غطفان وقبل الأعراب وغيرها.. مما يبطل كلام هذا الكاتب.

وغيرها الكثير من الأمور التي يمكن إيرادها لبيان مجانبة الكاتب للصواب، ولكن هذا مثال على تطبيق فاسد للقراءة البنيوية لأحداث السيرة، والكلام في سوق الأمثلة يطول، ولعل فيما ذكر يحقق المقصود ويوضح المفهوم.

المبحث الثاني:

إعادة نقد السنة بالمنهج التاريخي:

القراءة التاريخية للسنة وإعادة نقدها وفق القراءة التاريخية:

يعد المنهج التاريخي الذي يتم تناوله هنا من المناهج الحداثية التي ظهـرت متـأخراً كأحد مناهج (ما بعد البنيوية) لتحليل الخطاب وقراءة النصوص خاصة النـصوص القديمـة (التراث) وتحكيمه فيها قبولاً ورفضاً، إقصاء وإبعاداً، فهماً وتأويلاً.. وذلك بحيث يتم قـراءة النص وفهمه ضمن السياق التاريخي الذي ورد فيه. فإذا كان الخطاب الإسلامي ينظـر إلـى النصوص الدينية من قرآن وسنة على أنها صالحة للزمان والمكان مطلقا، وذلك لأنهمـا مـن (الوحي الديني الخاتم، **والوحي الخاتم يمتد زمنه إلى ما بعد زمن نزوله حتى إن كـل زمـن يليه يكون زمنه، فيتعين أن يبحث في الآيات القرآنية لا عن علاقات الماضي حتـى تتوقـف صلاحيتها على هذه العلاقات** واقعين في تاريخية ماضوية، وإنما أن نبحث فيها عن علامـات الحاضر حتى نستمد منها معالم الاهتداء في الحياة الآنية صـانعين لتاريخيـة مـستقبلية)[٧٢٧] فالنص في الإسلام صالح للحاضر والمستقبل كما صنع الماضي عبر أربعة عشر قرناً، فـإن الحداثي العربي في سيره على خطى الحداثة الغربية يدعو إلى قراءة النصوص الإسلامية وفق السياق التاريخي قائلاً بصلاحية النص للزمان والمكان الذي قيل فيه فقط مسوياً بـين القـرآن والسنة في هذه النظرة بدعوى أن (التطابق والتمايز بين القرآن والحديث.. يتيح لنا أن نـرى فيهما نصاً واحداً بنسقين أو بوجهين اثنين.. نعني الوظيفي الدلالي، خـصوصاً وأن الـزمن التاريخي لكليهما ينحصر في حياة محمد العقيدية، أي من بداية دعوته حتى وفاته)[٧٢٨]. ومـن هنا فإن ما يدعو إليه الحداثي من تطبيق التاريخية على النص القرآني فإن دعوته تنطبق على السنة النبوية حكماً ومن باب الأولى.

ومن هذا المنطلق (التاريخية) ذهب الحداثي إلى القول بعـدم إمكـان (العـودة إلـى **النموذج النبوي لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته واندماجه في الأنماط العـابرة لإنتـاج المعنى داخل التاريخ،** ولكننا أصبحنا نعترف.. بأن **الخطاب النبوي لم يستبدل بعد،** أي لم يحل محله بديل جديد، وبالتالي فإن **لهذا السبب لا يزال يقدم المعنى حتى في سـياقنا الحـديث..**

---

727 عبدالرحمن: روح الحداثة، صـ٢٠٤، مرجع سابق.

728 تيزيني: النص القرآني، صـ ١٢١، مرجع سابق.

فالخطاب النبوي يخلق كما في لحظة انبثاقه الأولية "مديونية المعنى".. إنه يخلقها إلى درجة أنه يحيي الحركة الداخلية للوعي المطيع)[٧٢٩]، ولما لم يتمكن الحداثي من إقصاء النصوص الإسلامية عن دائرة الفعل، اضطر إلى التعامل معها، من خلال الدعوة إلى تطبيق التاريخية أو التاريخانية على هذه النصوص، وذلك لأنهم رأوا في المناهج الغربية الحديثة المتمثلة بـ (المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الأيديولوجي الواعي هي **الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها** في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية)[٧٣٠]، فكانت الدعوة إلى (وضع النصوص في سياقها التاريخي اتفاقاً مع ذلك التاريخ)[٧٣١]، فتُقرأ النصوص وتقبل بموجب التاريخ الذي وردت فيه أي بتحكيم التاريخ وواقعه في النص، وكان ممن دعا إلى تطبيق هذا المنهج سوى ما ذكر حسن حنفي[٧٣٢]، ونضال عبدالقادر[٧٣٣]، ومحمد حمزة[٧٣٤]، ونصر أبو زيد[٧٣٥] الذي جعل القراءة التاريخية مشروعه الفكري.. وغيرهم الكثير من حداثيي العرب الذين عدوا التاريخية أساسا للفكر بما تعنيه من نزع القداسة عن النصوص الإسلامية وإسقاطها على التاريخ لتصبح تابعةً للواقع لا صانعته.

ولتسويغ المنهج التاريخي وتمريره لدى أبناء المسلمين من شعوب ومفكرين ليتقبلوا تطبيقه على النص عموما وعلى السنة على وجه الخصوص ذهب البعض إلى التفريق بين نوعين من السنة النبوية بحيث (يجب أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها أ**قواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملاً من تعاليم القرآن. وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يندرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية**. هذه التفرقة بين "سنة الوحي" و "سنة العادات")[٧٣٦] بمعنى أن من السنة ما له صفة التأبيد وهو ما كان منها شرحاً أو بياناً لما جاء في القرآن مجملاً أو ما كان تطبيقاً لما أمر القرآن به مباشرة كالعبادات ونحوه.. أما سوى ذلك فهو من قبيل العادات غير الملزمة، وانظر هنا إلى استخدام الكاتب صاحب النص

---

729 أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، صـ٨٦، مرجع سابق. مع ملاحظة أنه يقصد "بالخطاب النبوي" القرآن الكريم الذي يعده خطاباً نبوياً وليس السنة، ولكن كلامه هنا ينطبق على السنة من حيث الأولى، ولما تقرر في الفقرة السابقة.

730 الجابري: التراث والحداثة، صـ٤٣، مرجع سابق.

731 واليا: صدام ما بعد الحداثة، صـ١٢٥، مرجع سابق.

732 انظر حنفي: دراسات إسلامية، صـ٣٣٦-٣٣٧، مرجع سابق.

733 عبدالقادر: المأزق في الفكر الديني، صـ٢٠٤، مرجع سابق.

734 حمزة: الحديث النبوي ومكانته، صـ٣٢٧، مرجع سابق.

735 أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، صـ١٧، مرجع سابق.

736 نفس سابق.

السابق إلى مصطلح (تعاليم القرآن) بما يمكن قراءتها قراءات متعددة بحيث تجعل الباحث يعتقد أن صاحب النص إنما ينظر إلى القرآن بأنه مجرد تعاليم وطقوس وشعائر غير ملزمة بذاتها، وإنما بما تحققه من معان نفسية في وجدان وروح من يمارسها، وقد تتحقق هذه المعاني بأي أساليب أخرى فهي غير ملزمة التقيد الشكلي أو الحرفي بما أوردته تماماً مثل تعاليم التوراة والإنجيل والكتب السابقة على القرآن الكريم عند أبنائها.

مفهوم التاريخية:

ينظر الحداثيون العرب إلى التاريخية بوصفها إنتاج يعم جميع البشر فهي (ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما **هي شئ يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره** أو نموه عبر التاريخ)[٧٣٧]، فهم يرون في المنهج التاريخي أنه **المنهج الوحيد الذي (يتيح لنا محاربة الاتجاه الأيديولوجي الدائم المتمثل في إعادة تشكيل الماضي على صورة الحاضر** وفي إسقاط آليات ثقافاتنا على عوالم ثقافية مختلفة وأزمنة ماضية)[٧٣٨]، فالمنهج التاريخي (هو وحده الموجود للوصول إلى الحقائق الماضية)[٧٣٩].

ويقصد بالمنهج التاريخي قراءة النصوص وفق السياق الذي وردت فيه، وذلك بصفته –أي النص- منتجاً ثقافياً، بمعنى أنه انعكاس للثقافة السائدة وإنتاج من إنتاجاتها، فلا بد أن تجد الثقافة السائدة حاضرةً في هذا النص أو ذاك. وعند التحدث عن النص فإن المراد هو مطلق النص سواء ما كان من القرآن أو السنة أو غيرهما من نصوص بشرية وذلك من منطلق (إن **النصوص الدينية ليست سوى نصوص لغوية**، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي)[٧٤٠]، ومن هنا فإنه (ليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول.. أو غيرها من علوم القرآن.. فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا **يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها**، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة. ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن

[737] أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، صـ٤٨-٤٩، مرجع سابق.
[738] رودنسون: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، صـ٥٣، مرجع سابق.
[739] انجلوا وسينوبولس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، صـ٤٤-٤٥، مرجع سابق.
[740] أبو زيد: نقد الخطاب الديني، صـ٢٠٤، مرجع سابق.

اجتماعيتها الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها)[741] ومن هنا اتصفت المفاهيم بالتغير الدائم باختلاف البيئات الاجتماعية وذلك تطور من تطورات اللغة ودلالتها على الواقع بمرور الأزمان المختلفة، وبناء عليـه يـصبح المنهج التاريخي هو المنهج الأقدر على قراءة النصوص مطلق النـصوص والكـشف عـن العلاقات الرابطة بين النص والواقع الذي أنتجه ويصبح (من **غير الطبيعي أن يصر الخطـاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقـع والثقافة في حركتها تلك التصورات ذات الطبع الأسطوري)**[742].

وهذه الدعوة إلى القراءة التاريخية لا تعني محاولة فهم النص من خلال الوقوف على أسبابه أو على الواقع العام أو على المسألة الجزئية التي جاء لعلاجها، وإنما يراد بـه تحكـيم النسق التاريخي وسياقه العام في هذه النصوص قبولاً ورفضاً، فهماً وتأويلاً، فيـصبح (مـن الضروري **التعامل مع النص القرآني ليس فقط من خلال أسباب النزول ولكـن مـن خـلال سياقه التاريخي في معناه الأشمل ومن خلال شخصية النبي** محمد صـلى الله عليـه وسـلم وعلاقته بالمجتمع والثقافة، وهذه كلها لا تزال في إطار المحرمات)[743]، وهذا المنهج مفهومـه (**لا يعني دائماً "الزمانية" بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن** مـن أجل أن نتفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة، فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتـشريعات بين مستويات لم ينتبه لها أسلافنا)[744] وتطبيق هذا المنهج يعني (أن الأمر الذي كـان جاريـاً تنفيذه في المجتمعات الإسلامية وفي مصر خاصةً حتى أواخر القرن التاسع عـشر وأوائـل القرن العشرين **لا يلزم المسلمين تنفيذه اليوم، هل يمكن أن أضيف لأنه أمـر كـان مناسـباً للعصر الذي نزل فيه وللعصور التي تلته)**[745]، وما يقال عن القرآن ينطبق على السنة النبوية، حكماً -كما تبين سابقاً- فتطبيق هذا المفهوم على السنة فهمه بعضهم على أنه و**بمجرد انقطاع (النبي صلى الله** عليه **وسلم من لحظة وفاته عن الدنيا لم تعد له علاقة بكل ما حدث بعـده، وعلاقة الحديث واضحة بارتباطها بأسباب سياسية واقتصادية وشعوبية وثقافية وعقائديـة،**

---

[741] نفس السابق، صـ١٧.

[742] نفس السابق، صـ٢٠٤.

[743] أبو زيد: ملحق جريدة النهار بتاريخ: ٢٠٠٢/١٠/١٤م، نقلاً عن نضال عبدالقادر: المأزق فـي الفكـر الديني، صـ٢٠٥، مرجع سابق.

[744] أبو زيد: دوائر الخوف في خطاب المرأة، صـ١١، مرجع سابق.

[745] نفس السابق، صـ١٠.

لتجعل منه صلى الله عليه وسلم مرجعاً لتبرير كل هذه المواقف لأصحابها)[٧٤٦] بمعنى أنه لـم يعد للسنة أي أثر أو وجود أو دور في الحياة بعد وفاة النبي صلى الله عليـه وسـلم، فالـسنة النبوية إنما صالحة لوقتها وتاريخها، وهذا ما يستلزمه المنهج التاريخي؛ قراءة الـنص/الـسنة وفق سياقها التاريخي لنتعرف من خلال النص على الواقع الذي أنتجه وورد فيه.

ولتحقيق هذا المنهج وتطبيقه على النص لجأ الحداثيون إلى موقف المعتزلة من مسألة خلق القرآن لتفسير وفهم ظاهرة الوحي وفق هذا المبدأ فرأوا أن (**مسألة خلـق القـرآن كمـا طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسـاً بالبعـد الإنساني**.. الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض لأنه خطـاب للإنـسان بلغته، وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته التي ربما غابت عن المعتزلة، نصل إلى أن **الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خـلال التأويـل الإنساني**، إنه لا يتضمن معنى فارغاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسـة الإلـه، علـى العكس من ذلك)[٧٤٧]. وفي النتيجة فإن الدعوى إلى تطبيق المنهج التاريخي بالمفهوم الذي تحدد سابقاً، إنما يعني النظر إلى النصوص والتعامل معها على أن **صلاحيتها محصورةً في الزمان والمكان الذي قيلت فيه، وبالسياق العام لتاريخها الخاص، وهي بعد ذلك تخـضع لتغيـرات اللغة وتطورها عبر التاريخ**.

وهذا المفهوم يتعارض مع الفهم الإسلامي الذي يتعامل مع النصوص بصفتها وحـي وهي بتلبسها بهذه الصفة تصلح لمطلق الزمان والمكان، أما علاقتها مع السياق التاريخي الذي نزلت أو وردت فيه فهو لا يعدو أن يكون بمثابة (التحقق الأول والأمثل للمقاصد أو القيم التي تحملها هذه الآيات، ينتج عن هذا أنه **كلما تجددت الظروف والسياقات أمكن أن يتجدد تحقـق هذه القيم ويتجـدد** الإيمان بها فتكون الآيات القرآنية محفوظةً بحفظ قيمها في مختلف الأحوال والأطوار)[٧٤٨] فتبقى النصوص الإسلامية محتفظة بصلاحيتها المطلقة للزمان والمكان، والتنزل التاريخي لا يعدو أن يكون محاولةً للفهم الأمثل لهذه النصوص وفق مراد الشارع الحكيم.

---

[746] شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، صـ٢١٩، مرجع سابق.
[747] أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، صـ٣٣، مرجع سابق.
[748] عبدالرحمن: روح الحداثة، صـ٢٠٣، مرجع سابق.

التاريخية والنسخ[٧٤٩]:

لعل مسألة (النسخ) من المسائل التي توقف عندها الحداثيون كثيراً لإثبـات تاريخيـة النص بانغماسه في السياق التاريخي لوروده وتأثره بالبعد الزماني والمكـاني للحظـة تولـده الأولى، ليبنوا على ذلك قاعدتهم لحصر صلاحية النص بظروفه وتاريخ تواده، لإبعاد صـفة الديمومة والصلاحية المطلقة عنه؛ فإذا كانت الأحكام والنصوص تغيرت ونسخت خلال ثلاث وعشرين سنة في بداية الدعوة الإسلامية (فما بالك إذا اختلفت السنين ومر أكثر من ألف عـام وتغيرت الظروف.. وتغيرت البيئات من حارة إلى باردة، ومن بداوة بسيطة إلى مدنية معقدة، وإلى معاملات لم تكن معروفةً... وواجه المسلمون مدنيات قديمة.. وفـي الحـديث المدنيـة الغربية.. ألا يظن الناظر **أن النبي صلى** الله **عليه وسلم لو كان حياً وواجه هـذه الظـروف نزلت عليه آيات كثيرة من آيات النسخ)**[٧٥٠] ومن هنا (**إذا كانت النصوص والأحكام** في **القرآن قد تبدلت في أقل من ربع قرن، فإنه من الأولى أن نقبل بحكمة التبديل بعد مرور أربعة عشر قرناً أو يزيد** على ظهور هذه النصوص)[٧٥١] فالنسخ (يدل على وجود الـوحي فـي الزمـان وتغيره طبقاً للأهلية والقدرة وتبعيته لمدى الرقي الفردي والاجتماعي في التـاريخ)[٧٥٢] وهـذا يوصل إلى نتيجة مؤداها أن (**الشرع ليس ثابتاً دائماً لا يتغير بل يواكـب التـشريع تطـور المجتمعات وتغير الواقع**)[٧٥٣].

فإذا كان هذا التشريع مبني على نص، فإن ذات النص يتغير بتغير الزمان وتطوره، وآلية تغييره إنما تكمن في إمكان تطبيقه، فإذا تغير الواقع ولم يعد بالإمكان تطبيق الـنص أو تطويعه ليتلاءم والواقع الجديد، تم إقصاء النص والاحتفاظ به كمعطى لـه قيمتـه التاريخيـة بمقدار ما يدل على أنماط حياة وواقع الزمان والمكان الذي نزل أو تكون فيه، **فيتحـول مـن نص فاعل صانع للواقع والحضارة إلى معطى يتم توظيفه حسب الحاجة إليه بما يتلاءم مـع الواقع ومعطياته ويحتفظ بأهميته الذاتية من خلال ما يعكسه لإنسان اليوم من معرفته لتاريخ**

---

[749] يتم إدراج هذا الباب لمناقشته مع أن الدراسة إنما تتحدث عن موقف القوم من السنة وليس من القـرآن.. وذلك لأن موضوع النسخ هو المسوغ الذي استند إليه الحداثيون لتمرير مسألة التاريخية بإطلاقها، فإذا أقـروا على ذلك من خلال التطبيق على القرآن فيكون أمره بالنسبة للسنة من قبيل تحصيل الحاصل، لذا لزم الوقوف على هذه المسألة في هذا الموضع حسب تقدير الباحث.

[750] أمين: يوم الإسلام، صـ ٤١، مرجع سابق.

[751] عبدالقادر: المأزق في الفكر الديني، صـ ١٢١، مرجع سابق.

[752] حنفي: دراسات إسلامية، صـ٥٩، مرجع سابق.

[753] نفس السابق، صـ٣٣٤-٣٣٥.

نشأته في عصر النص الذي تكون فيـه، أي تكمن فائدته بالدلالة على ظروف عصر تكونـه الأول.

ومن هنا فإن مسألة النسخ (تشير ضمناً وصراحةً إلى **التشكيك بأزلية النص القرآنـي** بل.. تفضي إلى وضع مصداقية القول بأن المصحف العثماني يشتمل على كل ما أملاه النبـي على كتّابه موضع الشك والارتياب.. [وهنا] تواجه التاريخية خطأً ناظماً على نحـو صـارم للنص القرآني يدعو للتعامل معه من موقع كونه نصاً تاريخياً يخضع لما تخضع له نـصوص أخرى من عملية تجادل مطردة من الواقع المشخص)[754] ومن هنا فإن القول بحدوث النـسخ سواء نسخ التلاوة أم نسخ الأحكام يؤدي إلى (**فضاء كامل على تـصورهم لأزليـة الوجـود الكتابي للنص في اللوح المحفوظ**.. فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثـم نـسخها وإزالتها من القرآن المتلو **ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة**...فـإذا أضـفنا إلـى ذلـك المرويات الكثيرة عن سقوط أجزاء من القرآن ونسيانها من ذاكـرة المـسلمين ازدادت حـدة المشكلة التي كان على العلماء القدماء ومن يتابعهم من المحدثين حـذوك النعـل بالنعـل أن يواجهوها)[755] فإما قبول هذه الروايات والقول بوجود النسخ –خاصةً في صورة نسخ التلاوة- فيستلزم من ذلك القول بتاريخية النص وخضوعه للواقـع المـشخص، أو أن تـرفض هـذه الروايات والتشبث بمبدأ أزلية النص وصلاحيته لمطلق الزمان والمكان.

ولعل هذه المفارقة إنما أوجدها النظرة إلى مفهوم النسخ الوارد في الآية الكريمة: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾(البقرة: ١٠٦) وكذا مفهوم النسيان (ننسها) ومفهوم (الآية) الواردة في النص هل هي الآية الكونية أم الآية النص الجـزء من القرآن؟ ولاستباق الاعتراض الذي قد يثيره (الخطاب الإسلامي) على الحداثي بالقول بأن القرآن محفوظ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بدليل آيات القـرآن نفـسه.. يـذهب الحداثي للقول بأن الكتاب الموصوف بأنه لا يأتيه الباطل ليس هو القرآن المصحف العثمـاني الذي بين يدينا، بل هو أم الكتاب وهو اللوح المحفوظ، فـ (الآيات القرآنية التي تتحدث عـن **الكتاب الذي يحيط بكل صغيرة وكبيرة لا يفرط من ثم بشئ.. ذلك الكتاب ليس هـو القـرآن الذي أتى ليخاطب الناس في عصره وهو العصر السابع، وإنما هو اللوح المحفوظ** الذي يرد

[754] تيزيني: النص القرآني، صـ٢٣٣، مرجع سابق.
[755] أبو زيد: مفهوم النص، صـ ١٣١، مرجع سابق.

أيضاً باسم آخر هو أم الكتاب الذي يحتوي كذلك القرآن نفسه، وبذلك ظهر القرآن نصاً طيعاً كل الطواعية باتجاه عملية التغير والتحول)[٧٥٦] فالقرآن الذي بين أيدينا نص متجسد في الواقع فاعل في التاريخ مؤثر ومتأثر فيه.. أما النص المحفوظ الذي لا يقبل التغيير ولا يتغير بتغير التاريخ هو اللوح المحفوظ الذي لا يدركه البشر ولا يعرف كنهه مخلوق، فهو في علم الغيب ليس موضع نظر، فلا يحتج بمثل ذلك لرفع القرآن عن مساءلة ومجادلة الواقع والزمان.

والنسخ عند علماء الإسلام هو إحلال حكم جديد مكان آخر قديم لتغير الأحوال أو الواقع، أو هو استبدال حكم جديد بحكم قديم مراعاةً للواقع الجديد أو للمتغيرات الحادثة.. والنسخ يأتي إما بمعنى الإزالة والإفناء، أو النقل والتكرار، ومن الأول إقصاء حكم عن التطبيق وإحلال آخر مكانه لظروف تقتضيه، ومن الثاني نسخ كتاب بنقله صورة عن أصل، فالنسخ بحسب اللغة (ينطوي على دلالتين متناقضتين تماماً: أولاهما هي (المحق والإفناء)، والثانية هي (الحفظ والإبقاء))[٧٥٧] والنسخ اصطلاحاً (**هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ. ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق رفع حكم بعد ثبوته**)[٧٥٨]، وعند تفسير قوله تعالى:"ما ننسخ من آية أو ننسها" ذهب بعض العلماء إلى القول بوقوع النسخ (نسخ التلاوة) في القرآن بمعنى رفع آية حكماً وتلاوةً من القرآن وإحلال آية أخرى مكانها لحكمة ربانية.. وعلى هذا النحو حملوا الأحاديث الواردة في المسألة والتي تشير إلى أنه كان مما يقرأ في القرآن آية كذا، أو أن سورة الأحزاب -مثلاً- كانت بحجم نحو من سورة البقرة.. ونحوه من الأحاديث الدالة على وجود بعض الآيات التي كانت تقرأ زمن النبي صلى الله عليه وسلم في حياته ثم رفعت تلاوتها.. حملوها على وجود النسخ حقيقيةً.

بينما رفض علماء آخرون نسخ التلاوة وأثبتوا نسخ الأحكام، بمعنى تغيير الحكم من عصر إلى آخر أو من بلد إلى آخر حسب ظروف العصر ومقتضيات الواقع، وهذا التغيير إنما يطرأ على الأحكام الجزئية الاجتهادية المستمدة من النصوص فهماً وتأويلاً.. بينما أصول الشريعة والنصوص المحكمة الدالة على الأحكام نصاً صريحاً فهي مما لا يقبل التغيير باختلاف العصر والواقع مثل ما ورد محكماً في القرآن مثل مسألة الميراث وغيرها.

---

[756] تيزيني: النص القرآني، صـ١٦٨، مرجع سابق.
[757] المبروك: النبوة، صـ٢٣٣، مرجع سابق.
[758] الشوكاني: إرشاد الفحول، صـ٣٣٩، مصدر سابق.

ويعد النسخ من المسائل التي اتفق علماء الإسلام بوقوعه خاصةً فيما يتعلق بصورة نسخ الأحكام أو نسخ الحكم مع إبقاء التلاوة، ولكن موضع النزاع في صورة النسخ المتمثلة بنسخ التلاوة مع إبقاء الحكم أو صورة نسخ التلاوة والحكم معاً، فهذا مما تنازعت الأقوال فيه، فكيف ينسخ شئ من القرآن؟ فهذا يتعارض مع قوله تعالى:﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ ﴾(الأعلى: ٦) وقد ناقش مسألة نسخ التلاوة هذه د. أحمد نوفل جامعاً آراء القائلين بالنسخ وأقوال رافضي نسخ التلاوة مرجحاً المنع، وناقش أدلة النسخ من القرآن والسنة مقتصراً على مناقشة متون الروايات دون أسانيدها[759]، واستدل القائلون بنسخ التلاوة بقوله تعالى:﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾(البقرة: ١٠٦) وبقوله تعالى:﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾(النحل: ١٠١-١٠٢)، وكذا استدلوا بالأحاديث والروايات التي تدل على وجود النسخ، نسخ التلاوة، ولعل أوضحها ما روي عن ابن عمر قال: "قرأ رجلان سورةً أقرأهما إياها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف فأصبحا غاديين على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرا ذلك له فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنها مما نسخ وأنسي فَالْهوا عنها"[760].

والذي يظهر أن قوله تعالى: "ما ننسخ من آية أو ننسها.." إنما جاءت في معرض ذكر أهل الكتاب واعتراضهم على الإسلام وإعراضهم عن دعوته وتمسكهم بدينهم فكانت (مناسبة هذه الآية للآيات قبلها أن اليهود اعتذروا عن إعراضهم عن الإيمان بالنبي صلى الله عليه

---

[759] انظر نوفل، أحمد (٢٠٠٦م): نسخ التلاوة بين النفي والإثبات، دار الفضيلة ودار القطوف- عمان، ط١. وقد ناقش الروايات الحديثية بطريقة لا يقر عليها وتفتقر في مجملها للنقاش العلمي –من وجهة نظر الباحث- بحيث ظهر تحامله على الأحاديث بطريقة مبالغ فيها إلى حد يجعل القارئ غير العارف بالمؤلف يكاد يجزم بأن صاحبه يذهب إلى عدم حجية خبر الآحاد، فهذا مما لا يقر عليه وإن كانت النتيجة التي خرج بها محتملة وقد يوافق عليها بسهولة، ولكن طريقة الوصول إليها لا شك مرفوضة.

[760] الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت:٣٦٠هـ): المعجم الكبير، (٢٢٣/١٢ حـ ١٣١٤١)، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط٢. وقد رواه من طريق سليمان بن أرقم عن الزهري عن سالم عن أبيه، وسليمان بن أرقم قال عنه الهيثمي (متروك)، انظر الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت:٨٠٧هـ): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ٣١٥/٦، دار الكتاب- بيروت، ط٢ (١٩٦٧م). وضعفه ابن حجر في التقريب، ٣١١/١، مصدر سابق، فالحديث ضعيف منكر.

وسلم بقولهم: "نؤمن بما أنزل علينا".. وهم في عذرهم ذلك **يدعون أن شريعتهم لا تنسخ ويقولون أن محمداً وصف التوراة بأنها حق وأنه جاء مصدقاً لها، فكيف يكون شرعه مبطلاً للتوراة)**[٧٦١] وهذا يشير إلى أن النسخ أو الإنساء الوارد في الآية إنما هو النسخ بين الشرائع ورفع بعض الشرائع التي جاء بها أنبياء آخرون فلم يصلنا منها شئ مثل صحف إبراهيم عليه السلام فهي من قبيل الإنساء، وكذا نسخ الإسلام لشريعة اليهود والنصارى بنسخ القرآن للتوراة والإنجيل فهو من قبيل النسخ الوارد في الآية، ولا تدل الآية على أن الإنساء يكون لبعض آي القرآن الكريم نفسه لذا –حسب قول أحدهم- إنه (مما يقف منه الشعر وينبغي ألا يوجه إليه النظر ما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى:"ننسها" أنه إنساء الله تعالى المسلمين للآية أو للسورة، أي إذهابها من قلوبهم أو إنساؤه النبي صلى الله عليه وسلم إياها فيكون نسيان الناس كلهم لها في وقت واحد دليلاً على النسخ)[٧٦٢].

وأيضاً فإن القول بوجود آية أو آيات أو سور قد نسخت تلاوتها وأنسيت من قلوب الناس وعقولهم.. فيه إحالة على مجهول، حيث يلزم لإثبات وقوع هذا الإنساء لهذا الجزء من القرآن أن يذكر شئ من هذا الذي أنسيه الناس، وهو شرط القول بالنسخ كما ذهب الشوكاني في تعريفه للنسخ الذي تم إيراده سابقا، فإن لم يأتوا بشئ من ذلك بطريق يصلح للاستدلال به لزم بطلان هذا القول، أما إذا جاءوا بشئ منه فقد أصبح هذا الشئ غير منسي، فيكون في إتيانهم به معارضة لصريح القرآن فلزم بطلان أحد الأمرين: إما صريح القرآن أو ما جاءوا به من هذا المنسي، فلما كان القرآن ثابتا محفوظا وما جاء به مدعي النسخ ظني غير متيقن لزم بطلان ما جاءوا به وانتفاء نسخ التلاوة، لأن فيه إحالة إلى مجهول مما يبطل الاستدلال به.

أما الاستدلال بالآية الأخرى بقوله تعالى:"وإذا بدلنا آيةً مكان آية.." الآية، فإن معنى الإبدال هنا إما نسخ الحكم أو نسخ الشرائع أو بمعنى النزول المنجم للقرآن (فالمراد من التبديل في قوله تعالى:"بدلنا" **مطلق التغاير بين الأغراض والمقامات، أو التغاير في المعاني واختلافها** باختلاف المقاصد والمقامات مع وضوح الجمع بين محاملها)[٧٦٣]، فيشمل التبديل الوارد في الآية نسخ الأحكام (أما نسخ التلاوة فلم يرد من الآثار ما يقتضي وقوعه... فمن

---

[761] ابن عاشور: التحرير والتنوير، ٦٥٤/١، مرجع سابق.
[762] نفس السابق، ٦٦٢/١.
[763] نفس السابق، ٢٨١/١٤.

فسر به الآية كما نقل عن مجاهد فهو مشكل)[٧٦٤]، أو أن المراد هو تعدد الآيات الكونية وتبدلها باستمرار وهي ما يظهره الله لعباده وللناس من آيات قدرته ودليل وحدانيته مما يتوالى علـى الناس معرفته حتى إذا نسوا آية بعد ألفهم لها أبدلها أو أتبعها آية أخرى وهكذا.. فهذا هو مـا يترجح من مفهوم (الآية) الوارد بقوله تعالى: "ما ننسخ من آية.." وإن كان السياق القرآني يدل على أنها بمعنى الرسالة أو الشريعة الإلهية،ولكنه يبقى فهما محتملا للفظ لا ترفـضه اللغـة بمعهود خطابها.

وعلى العموم فإن هذه الآية جاءت في سياق الحديث عن نزغ الشيطان فـي صـدور الناس وبيان سلطانه على المشركين، فكان مما يثيره في نفوسهم للطعن في الإسلام استشكالهم عددا من المسائل منها نسخ الأحكام وتعدد الخطاب القرآني بين الشدة والرحمة، بين العـذاب والمغفرة، بين الجنة والنار وغيرها..مما يدفعه الآيات المتعاقبة الدالة على عظيم قـدرة الله.. أما نسخ التلاوة فهو غير ثابت لأنه إحالة على مجهول، والله سبحانه وتعالى يقـول:﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾(الأنعام: ١١٥).

أما الروايات التي استشهد بها القائلون بالنسخ، فهي من الأحاديث الموقوفة، أي مـن أقوال الصحابة رضوان الله عليهم، فهي من قبيل فهم الصحابي بضوء اجتهاده وليس نقلاً عن النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله حـديثاً واحـداً صحيحاً وإن كان خبر آحاد عن وقوع نسخ التلاوة، وحديث ابن عمر عند الطبراني فيما تـم إيراده سابقاً حديث منكر ضعيف غير مقبول لتأسيس حكم على هذه الدرجـة مـن الأهميـة، فراويه سليمان بن أرقم متروك كما ذكر عدد من العلماء نقـاد الحـديث.. ولا يعنـي هـذا المسارعة أو القول برد أحاديث في الصحيحين تشير إلى وقوع النسخ، **ولكن مجمل القول أن في هذه الروايات أنها من اجتهادات الصحابة فيما فهموه**، والظاهر أن هذا الفهم إنما كان بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لو حدث في حياته لسألوا رسول الله عنه، فلما لـم يثبـت ذلك ظهر أنه حدث بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، ومما يدل على عدم ثبوت النسخ بموجـب هذه الروايات الصحيحة، أن هذه المسألة كانت موضع خلاف بين الـصحابة أنفـسهم، فكـان القائلون بالنسخ منهم قلة خالفوا ما استقر عليه جماهير وجموع الصحابة الـذين دونـوا فـي

---

[764] نفس السابق.

القرآن كل الآيات وما استشكله ابن مسعود وغيره هو خلاف ما عليه جماهير الصحابة وما استقر عليه الأمر من بعد آخذا صورة الإجماع، عوضا عن أن القرآن ثابت بالتواتر فلكي نثبت أن آية كانت منه ثم نسخت يستلزم نقلها بالتواتر أيضا وهذا لم يتم مما يبطل القول بنسخ التلاوة.. ويضاف إلى ذلك أن (القول بالنسخ تلاوةً يفتح من أبواب الشر ما يجعلنا نسارع إلى سده بالقول بعدم وقوع منسوخ التلاوة سداً للذرائع)[٧٦٥] بل وليس سدا للذرائع فحسب ولكن هو ما ينتهي إليه البحث والله تعالى أعلم.

وبناء على ما تقدم يترجح للباحث عدم ثبوت نسخ التلاوة وأنه لم يقع فعلا مع عدم رد الأحاديث والروايات الصحيحة الثابتة ولكنها تحمل على أنه من قبيل فهم الصحابي واجتهاده مما لا يلزم اتباعه فيه، وهو لا يأخذ حكم الرفع لأنه لا يعدو أن يقاس على فهم الصحابة لآية من التنزيل الحكيم الذي يعد من اجتهادات الصحابة.. خاصة وأنهم غير مجمعين على هذه المسألة ووجود الاختلاف بينهم فيها، فما ظنه بعضهم آية من القرآن إنما يكون من الأحكام المشتهرة بين المسلمين فظنه بعضهم قرآنا كرواية الشيخ والشيخة ونحوه.. فهماً وظناً من بعضهم رضوان الله عليهم لا سماعاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم.. والقرآن الكريم جمعه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم متواتراً، ولو كانت هذه الآيات المنسوخة آيات من القرآن حقيقة لما وسع الصحابة عدم إثباتها في القرآن، ولكن عدم قيامهم بذلك دليل على أن مجموع الصحابة لا يعدها قرآناً، أما إذا قيل بأنها قرآن منسوخ، فكيف يكون الله قد أنساه من صدور الناس ورفعه ثم تذكره واحدهم؟ فهذا يوقع بالتناقض..مما يترجح أن نسخ التلاوة لم يقع والله تعالى أعلم.. أما النسخ في الأحكام فهو قائم حقيقة لا تنكر، وهذا النسخ ليس فيه انتقاص من قدر النص أو استدلال على عدم صلاحيته لمطلق الزمان والمكان.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الحداثيين ذهبوا إلى رفض مسألة النسخ –خاصةً فيما يتعلق بنسخ التلاوة- في الرسالة الواحدة بدعوى أن (**النسخ لا يمكن أن يكون في آيات التنزيل الحكيم، بل هو بين رسالتين أو رسالات، أي أن النسخ يقع على سلم التطور التاريخي للمجتمعات الإنسانية وأن تراكم المعلومات والرقي الحضاري يؤدي إلى تطور التشريع**)[٧٦٦] مستدلين بقياس القرآن على الدساتير والقوانين والتشريعات في عالم اليوم،

---

[765] نوفل: نسخ التلاوة بين النفي والإثبات، صـ٩٧، مرجع سابق، وإن كنا لا نوافق الأستاذ الفاضل على الآلية التي اتبعها في كتابه.

[766] شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، صـ٣٣، مرجع سابق.

فالدستور لا يتغير ولا يتبدل إلا بعد مرور سنوات طوال تزيد عن الخمس أو العشر فما بالنـا بالقرآن، وكذا القول بأنه لم يصل إلينا بالتواتر أن آية كذا بنصها كانت مما نسخت، وكذا لـم يصلنا بالتواتر أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم علّم أحداً من أصحابه الناسخ والمنسوخ مما يبطل القول بوجود النسخ ويبقى احتمالاً واحداً وهو أن النسخ الوارد إنما هـو النـسخ بـين الرسالتين أو الرسالات لا في الرسالة الواحدة، فـ (النسخ والإنساء جاء على شـريعة سـابقة للرسالة المحمدية، ونرى أنها شريعة موسى وكتابه بدليل ذكر أهل الكتاب وما أنزل إليهم في التنزيل الحكيم بالعديد من السور)[٧٦٧].

ولكن مما ينبغي ملاحظته أن رفضه لمسألة النسخ لم يأت من منطلق القول –الإيمان- بثبوت النص أو صلاحيته للزمان والمكان أو لتطبيق النص.. إنما جاء الرفض منطلقاً من مبدأ أساسي مفاده أن النص (التشريع) غير ثابت ولا ملزم إلا لزمانه ومكانه الذي نزل فيـه، وأن تغير الواقع زماناً ومكاناً بتغير العصر يستلزمه تغير التشريع كاملاً وإحلال الجديد محل القديم منه، فهذه سورة النسخ بين الشرائع فالرسالة الجديدة تلغـي القديمـة بـسبب تغيـر الـزمن والعصر.. أي أن قوله في رفض النسخ إنما جاء لإثبات تاريخية الرسالة السماوية الإسلامية، فهذا تنبيه تجدر الإشارة إليه.. لأن مسألة النسخ بالمفهوم الإسلامي إنما هي تثبيـت لـسلطة النص وإبقاء له، بحيث لا ينسخ النص (الحكم/ التشريع) السابق إلا نص لاحق جديد، فتبقـى المسألة تدور حول ركن ثابت فيها هو النص.. بينما الحداثي يرفض ابتداء تثبيت هذا الأصـل فرفض مسألة (النسخ) لأنها تقوم على أولية النص وتقديمه على أولية الواقع الذي يعتمد العقل أساساً أولياً للمعرفة وللتشريع، ولهذا تجده يركز على النسخ بين الرسالتين أو الرسالات بـين الشرائع لا بين الأحكام، فلكل عصر شريعته الخاصة به وأحكامه التي يفرضها واقعه الخاص وينتجها عقله.

علاقة النص بالواقع:

ينظر الحداثي إلى العلاقة القائمة بين النص والواقع على أنها علاقة سـببية إنـشائية يحتل الواقع فيها موقع الأصل المنشئ للنص الذي هو المولود أو الكائن الذي أوجـده الواقـع وأنتجه هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه العلاقة وهذا الرابط بين النص والواقع يبقـى موجوداً لا ينفك النص عن الواقع كما ينفك الابن عن أبيه، بل يبقى النص يدور في فلك الواقع

---

[767] نفس السابق، ص ٢٧٥.

الذي أنتجه، ويبقى يحقق كينونته المفهومية من خلاله لا يتعداه بإنتاج أي معنى جديد أو توليد أي فهم خارج إطار واقعه المؤسس له، مما يعني قراءة النص وفق الواقع الاجتماعي المشخص المنتج له، فإن اتخذ النص كينونته الخاصة بمجرد تكونه كما يتخذ الابن كينونته الخاصة بمجرد ولادته وانفصاله عن أبويه، إلا أن القراءة التاريخية تبقي على الربط بين النص والواقع الذي تولد النص فيه خلافا للقراءة التفكيكية –كما سيأتي لاحقا-.

ومن هنا فإن انقضاء الواقع وتغيره عبر الزمان مع بقاء النص موجوداً بالرغم من انتهاء الواقع الذي أنتجه.. لا يجعل من النص مطلقاً، بل يبقى النص محصوراً بالبيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والظروف المحيطة التي تجمع بعبارة (الواقع الاجتماعي المشخص) فلا يفهم النص إلا من خلال واقعه المشخص ولا تتحدد معانيه إلا به، ليصار إلى أن وظيفة النص بعد انقضاء زمن تشكله تقتصر على الدلالة على الظرف الزماني والمكاني لعصر تشكله ولا يعطي أي شئ آخر للعصر اللاحق لعصر تكوينه.. بمعنى أن صلاحيته تقتصر لزمن تكونه نزولاً أو وروداً.

وذلك لأن النص –حسب هذه النظرة- إنما جاء (استجابةً لعصره واحتجاجاً عليه وتحفيزاً له، ومن ثم فإن **أهليته هنا تستمد مسوغاتها المعرفية الأيديولوجية من ارتباطه البنيوي والوظيفي بعصره**)[٧٦٨]، فلا (أحد يستطيع أن ينكر دور البيئة بالمعنى الجغرافي في تشكيل مفهوم البيئة بالمعنى الثقافي والحضاري، فالبيئة الصحراوية لها مفرداتها الثقافية، والبيئة الزراعية لها أيضاً مفرداتها، **فهذه العلاقة الجدلية بين البيئة بالمعنى الثقافي والحضاري أمر لا يمكن إنكاره أو التشكيك فيه**.. وقد ظهر الإسلام في بيئة عربية صحراوية خالصة)[٧٦٩]. ومن هنا فإن **النص (لا يصف وقائع بقدر ما هو مجرد قراءة لا أكثر، قراءة في العالم أو كتابة للحياة بوصفها خبرة أو تجربة أو معايشة**.. يمكن القول أن الكلام وأعني به الخطاب الذي تحول إلى نص، يخلق واقعه أي يشكل واقعةً تفرض نفسها علينا)[٧٧٠]، مما يستلزم قراءته وفق واقعه، فهو تجربة معاشة، وخبرة يحاول صاحبها فرضها على واقع غير واقعه.

---

[768] تيزيني: النص القرآني، ص١٤٠، مرجع سابق.
[769] سالم: نقد الفقهاء لعلم الكلام، ص١٢٠-١٢١، مرجع سابق.
[770] حرب: نقد الحقيقة، ص١٣١، مرجع سابق.

وكما أن للواقع -من الوجهة الحداثية- هذا الأثر في تكوين النص وتشكله ابتداء، فإن له أيضاً الأثر الأكبر في قراءة النص والوقوف على مراده، فيكون للواقع دور مزدوج وعلاقة ثنائية أو متعددة الاتجاهات تبدأ منذ تشكل النص وتتجدد عند كل قراءة أو محاولة فهم له، فالواقع الاجتماعي المشخص لقارئ النص له الدور الأكبر في تحديد معنى النص كما كان للواقع الاجتماعي المشخص لكاتب النص الدور الأكبر في عملية خلق أو إيجاد النص ذاته، ومن هنا يظهر أن (**تحديد زمان القراءة ومكانها واللحظة الحضارية الي تمت فيها من الأهمية بمكان، ذلك لأن هذه المعطيات هي التي تحدد فعل القراءة ودوافعها وغاياتها** والكيفية التي تمت بها، إنها المعطيات التي تتحكم في القراءة فتحمل القارئ على قراءة أمور معينة بكيفية معينة.. على إبراز شئ وإهمال شئ آخر)[771] وذلك لأن (مجمل الصياغات العقائدية يستحيل فهمها معاً.. وهكذا فإن **لكل عصر الحق في أن تكون له قراءته بل وصياغته لمجمل التصورات العقائدية**)[772] ومن هنا تتغير الأحكام بتغير العصور بل يتغير النص نفسه مع كل عصر جديد ليكون لكل عصر شريعته، ولكل عصر قراءته، فالعصر متجدد أبداً والنص ثابت جامد منذ لحظة تشكله الأولى، فلا يصلح الثابت للمتغير ولا الجامد للمتجدد، ولا المنضبط لغير المنتظم في سياق أو شكل أو كيفية محددة..

وذلك خلاف النظرة الإسلامية للعلاقة بين النص والواقع، والتي وإن أقرت بعلاقة النص بالواقع الاجتماعي المشخص من خلال أسباب النزول أو أسباب الورود، ومن خلال الناسخ والمنسوخ.. إلا أنها نظرت إلى هذه العلاقة كعلاقة الأب مع الابن، فإن كان الأب سبباً في وجود الابن إلا أن هذا الابن بمجرد خروجه إلى الحياة أصبح كائناً مستقلاً عن أبيه له شخصيته الذاتية وسماته الخاصة المغايرة بل المناقضة أحياناً لسمات أبيه وصفاته، فله بصمته الخاصة وحياته الخاصة.. ويموت الأب وينقضي عصره ولكن الابن يبقى سائراً في الحياة متفاعلاً فيها منتجاً ما شاء الله له ذلك.

وهكذا فإن النص وإن جاء بعضه استجابةً مباشرةً لبعض معطيات الواقع زمن نزول النص أو وروده، إلا أنه وبمجرد نزول النص وتشكله اكتسب شخصيةً ذاتيةً مطلقةً منفصلةً عن الواقع المسبب له، ليصار إلى أن (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، لينطلق النص

---

771 الجابري: نحن والتراث، صـ١١٢، مرجع سابق.
772 المبروك: النبوة، صـ٢٩٨-٢٩٩، مرجع سابق.

بعد ذلك ليوجد واقعاً جديداً، وينتج حضارةً عظيمةً امتدت عبر قرون طـوال شـملت زمانـاً واسعاً، وعم نفعه لجميع بني البشر.

أما علاقة النص بالواقع المشخص لزمن القراءة.. فإن تعدد القراءات وتعدد الأفهـام للنص الواحد الناتج عن اختلاف الأفهام وأدوات القراءة المنضبطة بالمناهج المقبولـة عقـلاً والمعتمدة شرعاً الضابطة للفهم مع عدم إضاعة النص.. إن هذا يعد دليلاً على حيوية الـنص وبقائه واستمرار ديمومته عبر الزمان والمكان، وهذه سمة خطاب الوحي من قرآن وسنة.

التاريخية وأسباب النزول وأسباب الورود:

لتأكيد خضوع النص للواقع الاجتماعي المشخص وتشكله فيه، اسـتند الحـداثي إلـى مسألة أسباب النزول للقرآن بدليل نزوله منجما وأسباب الورود للحديث للقول بأن النص مـن قرآن أو سنة لم يأت منفصلا عن الواقع بل جاء لحالة معينة إجابة لسؤال أو توضيح لحادثـة معينة فـ (بالنظر إلى النص القرآني إياه على أنه أتى منجماً، فإن الموقف يكتسب بعداً آخـر من شأنه إيصال تلك السمات القرآنية الحديثية إلى نتيجة حاسمة على صعيدها، نعنـي بـذلك **جماع القول في أن النص المذكور نص تاريخي**)[٧٧٣]، وذلـك لأن **الحـديث عـن (الناسـخ والمنسوخ وأسباب النزول هو اعتراف واضح بحركة الزمن ودورها في تطور الأفكـار**)[٧٧٤]، فإن (نزول النص القرآني منجماً في عشرين سنة أو أكثر في جواب على سؤال أو.. وأن فيه الناسخ والمنسوخ حسب تغير الوقائع الأرضية.. ليؤكد العلاقة الوثيقة والجدلية بـين الـنص القرآني والواقع الذي نزل من أجله وخاطبه، **ويرفض فكرة أزلية النص القرآني ويؤكد علـى أنه محدث حسب الأحداث الواقعة على الأرض والتي كانت سبباً فـي نزولـه**)[٧٧٥]، فأسـباب النزول تعني (أولوية الواقع على الفكر.. والناسخ والمنسوخ يعني وجود التطور داخل الوحي، وتكييف الشريعة طبقاً لقدرات الواقع)[٧٧٦] فالواقع هو الأساس والشرع تبـع للواقـع، ويجـب تكييف الشريعة لتتلاءم مع الواقع، لا تطويع الواقع وتغييره ليتوافق مع الشريعة.

ومن هنا تتضح نظرة الحداثي لأسباب النزول وقراءته للمسألة التـي تـؤول نهايـة التحليل إلى عد النص بشريا محدودا غير أزلي ولا وحي.. وهنا تجد نفـسك أمـام مـوقفين

---

[773] تيزيني: النص القرآني، صـ٣٢٤، مرجع سابق.
[774] سالم: الإسلام العقلاني، صـ٢٤، مرجع سابق.
[775] الصالح: المأزق في الفكر الديني، صـ٢٠-٢١، مرجع سابق.
[776] حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ٤/٢٥٠، مرجع سابق.

متناقضين للحداثيين من الأحاديث النبوية الواردة في أسباب النزول: فذهب بعضهم إلى رفض أحاديث أسباب النزول ذاهباً إلى (ضرورة الابتعاد عن أسباب النزول لأنها تجعل من التنزيل الحكيم نصاً تاريخياً ماضياً، **وإذا كنا نؤمن بصلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكـان، فإنـه يتوجب علينا محاولة إعادة فهمه بعيداً عن أسباب البخاري** واعتماداً على أرضيتنا المعرفية الفكرية والعلمية المعاصرة)[777] فـ (إذا كان الترتيب والتسلسل لآيات الكتاب الكـريم وحيـاً مقدساً، فإن علينا إعادة النظر في كل ما جاءنا من أحاديث أسباب النزول من الناحية الشرعية وإعطاؤها صبغةً تاريخيةً بحتةً)[778].

والموقف الآخر يتمثل بقبول روايات أسباب النزول والذهاب إلى رفض أي رواية أو حديث يخالف تلبس الوحي بالواقع، فرفض وجود سورة من القرآن نزلت دفعةً واحـدةً بعيـداً عن تنجيم آياتها حسب المعطيات التاريخية للواقع الاجتماعي المشخص، فـ (لا يغدو دقيقاً أن ترى في هيمنة نسق واحد بعينه في إحدى السور دليلاً على أن هذه أتت جملةً.. **لأننا في هذا الحال نفرط بتاريخية النص،** أي بكونه أتى استجابةً لموقف اجتماعي أو ذهني ما **حتـى لـو اتصل الأمر بالمبادئ الكلية الأولى**)[779] ومن هنا فإن (كل آية أو مجموعة من الآيات نزلـت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداء أي دون علة خارجيـة قليلـة جداً)[780].

ولكن عند تأمل هذين الموقفين المتناقضين ظاهراً، تجد أنهما متوافقين توافقاً شبه تام، ولكن الاختلاف بينهما كان من زاوية النظر والغرض من القراءة.. فبينما كان اهتمام الرافض لأسباب النزول وعمله وجهده هو إبطال حجية الحديث الصحيح بالتشكيك فيه وهـدم المكانـة الكبيرة للصحيح من نفوس المسلمين.. فلجأ إلى رفض أحاديث أسباب النزول ليتظاهر بالدفاع عن القرآن بأنه مطلق صالح لكل زمان ومكان ليحقق مأربه الأهم –في نظره- وليصل إلـى غايته في مشروعه وهي إبطال حجية الصحيح ونزع المكانة عن الجامع الصحيح.. ولكنه لـم يستطع –في الوقت ذاته- التماهي تماماً مع هذا القناع، ليعود مؤكدا علـى ضـرورة قـراءة النصوص وفق المناهج الحداثية المعاصرة، أي ليعود إلى نقطـة البدايـة بـأن الـنص وإن استخدمه ليبطل بعضه، إلا أنه لا زال ينظر إليه على أنه تاريخي.

---

777 أوزون: جناية البخاري، صـ٤١، مرجع سابق.
778 نفس السابق، صـ٣٩.
779 تيزيني: النص القرآني، صـ٣٣٤-٣٣٥، مرجع سابق.
780 أبو زيد: مفهوم النص، صـ٩٧، مرجع سابق.

أما الموقف الآخر فهو أيضاً يؤكد بوضوح منذ البداية على تاريخية النص رافضاً الروايات التي تتحدث عن نزول بعض السور القرآنية –غير قصار السور- دفعةً واحدةً، لأن مشروعه وموضع دراسته هنا هو التأصيل لإبطال النص جملةً وابتداء، لا نقده جزئياً أو إبطال كتاب أو غيره.. ومن هنا يتضح توافق الموقفين وعدم تناقضهما البتة.

وبالمجمل فإن الحداثيين تناولوا مسألة أسباب النزول وأسباب الورود وقرأوها على أنها دليل واضح على أثر الواقع في تكون النص وتشكله ودور الثقافة في تكوين النص وتحديد مفهومه[٧٨١]، حتى الأصوليين أنفسهم من علماء الإسلام أكدوا على دور أسباب النزول في فهم النص وتحديد المراد منه وعدوه مما لا غنى للمفسر والشارح عن معرفته[٧٨٢]، وكلامهم في هذه المسألة يطول[٧٨٣]، وكله يدور حول نفسه ليصل نهاية المطاف إلى قراءة الإسلام دعوة محمد صلى الله عليه وسلم مثل قراءة حياة زعيم وطني أو قائد قومي فيقول أحدهم: (إن اللحظة التي تحدثنا عنها برزت في وعي الآخرين الذين **عاشوا مع محمد قصة وحيه المثيرة**، أي الوحي الذي كان يستجيب لاحتياجات الأحداث والمناسبات المعقدة والحرجة على نحو درامي.. ولعل من أكثر الآيات تعبيراً عن تلك اللحظة ما أتى في **النص التالي الذي يخاطب فيه محمد المؤمنين حيث بلغ الصفحات الأخيرة من حياته المفعمة بالكفاح المرير مثله في ذلك مثل المحارب العريق الذي بعد أن دخل استراحته الكبرى يتلفت إلى الطريق الطويل التي قطعها بعينين كليلتين ولكن راضيتين:"اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي.."** (القرآن- سورة المائدة، ٣))[٧٨٤].

والقراءة الإسلامية للنصوص قالت بضرورة مراعاة أسباب النزول في فهم النص، وذلك لما لهذه المسألة (أسباب النزول) من دور في فهم النص والوقوف على مراده واستنباط الأحكام منه، ولكنها في الوقت ذاته لم تقصر عمل النص على سبب نزوله، بل وضعت

---

781 انظر أبو زيد: مفهوم النص، ص٢٥-٢٦، مرجع سابق.

782 انظر أبو زيد: دوائر الخوف، ص٢٠٢-٢٠٥، مرجع سابق.

783 انظر على سبيل المثال كتاب طيب تيزيني: النص القرآني، الذي حاول حشد الأدلة –أو ما يشبه الأدلة- الإقناعية لإثبات تاريخية النص متكئاً على مسألة أسباب النزول كجزء من هذه الأدلة، فانظر مثلاً غير ما تقدم، ص١٩٤، ٣٢٧- ٣٢٨، وغيرها.

784 تيزيني: النص القرآني، ص١٩٦-١٩٧، مرجع سابق. وقد نقلت النص بطوله ليقف القارئ على هذه القراءة الهادفة إبطال الوحي حتى عن النص القرآني وتصويره وضعاً بشرياً من عند محمد، والإيمان بأن الأحاديث والسيرة كأنها نسج خيال يصور حياة محارب شجاع أو قائد عظيم أهال عليه أصحابه صفات التعظيم والتبجيل حتى نسجوا من خيالاتهم قصصاً وصورةً عن قائدهم، ولكنها تبقى خيالات وهمية لا حقيقة لها.

القاعدة الأصولية أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهنا يكمن أحد أوجه التناقض الجوهري بين القراءة الإسلامية وبين القراءة الحداثية وآلية تعاطيها مع مسألة أسباب النزول وأسباب الورود.

العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب:

لم يغفل علماء الإسلام الواقع وأثره في النص أو علاقة النص مع الواقع الذي نزل فيه ولمعالجته، ولكن قيدوا حدود هذه العلاقة بالنظر إلى النص بأنه وإن جاء بعضه استجابةً لحاجة معينة أو سؤال ما أو حادثة محددة، إلا أن النص العام لا يتم قصره على هذه الحادثة، إلا إذا وجد من القرائن ما دل على خصوصيته بهذا السبب، فخرج العلماء بقاعدة أن:"العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، و قصر النص على سبب وروده لا يتم إلا بدليل يقتضي هذا التخصيص، وإلا بقي إجراء النص على عمومه.

ولتقريب الصورة: في عالمنا المعاصر تجد أن واقعةً ما حدثت، فيسن لها قانوناً من القوانين يأخذ صفةً عامةً، ويكون تطبيقه على كامل الجزئيات المندرجة تحت منطوقه، ولا يقصر عمله على الحادثة التي سن بسببها. فمثلاً عند حدوث اختلاس أو سرقة لمال عام نقداً من أحد المسؤولين في إحدى أنظمتنا العربية مثلا –وما أكثر الفاسدين فيها- فسن قانون المال العام من أجل الحفاظ على هذا المال، وسن قانون إشهار الذمة المالية للمسؤول قبل توليه منصبه.. فإذا حدث اختلاس ليس للمال العام النقدي، بل لبعض ممتلكات الدولة من المال غير النقدي، كالأراضي أو غيرها من الأموال غير النقدية، هل يمكن القول بأن القانون لا يشملها لأنه جاء بسبب سرقة معينة كانت لمال عام نقدا؟ ولعل الجواب واضح.. وهكذا يقال هنا، فالعبرة في النص ذاته بمنطوقه ومفهومه لا في سبب وروده أو نزوله وإن كان ورد استجابةً لحالة محددة في الواقع الاجتماعي المشخص.

ولكن الحداثي يقبل عموم لفظ القانون بعدم قصره على سبب سنّه.. ولكنه يرفض في الوقت ذاته هذا المبدأ في تعامله مع النصوص الشرعية عاداً إياها نصوصاً لغويةً بحتةً تخضع لأنظمة اللغة فـ (**مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية "عموم اللفظ" و "خصوص السبب" أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج هذا النص**، ذلك أن

إنتاج النص يتم من خلال وسيط له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر والثقافة)[785] ومن هنا فإن التعامل مع النص بعموم لفظه (يؤدي إلى **خلق تعارضات داخل النص لا يمكن حلها، وهي معارضات ناشئة عن إهدار "الخصوص" لحساب "العموم"**. إن قضية العموم والخصوص لا ينبغي أن تهدر "خصوص السبب" ذلك أن **اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظل نظاماً ثقافياً خاصاً**، ولذلك يمكن أن يكون اللفظ عاماً وتكون دلالته خاصةً)[786] ومعلوم منطلق الحداثي وغايته من موقفه هذا، لأن التعامل مع النص بعموم لفظه ينفي عنه صفة التاريخية إلى الإطلاقية، وهذا ما يحاول الحداثي جاهداً إقصاءه ونفيه.

وعلاقة النص بالواقع في المنظور الإسلامي علاقة تأثير وتأثر بينهما، فالنص جاء في الواقع ليعمل فيه ويتفاعل معه، جاء ليصوغ واقعاً جديداً ويغير واقعا قائما.. وكذا فإن النص يتم قراءته بالواقع وقد تتغير المفاهيم المستوحاة منه بتغير زمن قراءته ومعطيات الواقع الاجتماعي المشخص زمن القراءة الجديدة مما ينتج عنه تعدد الأفهام بتعدد المدارك والمعطيات، ومما يعطي النص ديمومته وصلاحيته المطلقة للزمان والمكان، فهو نص يستوعب المتغيرات والمستحدثات، ويعالج ما لم يأت بعد، لأن مصدره من المطلق اللامحدود بزمان ولا مكان.. ومثال ذلك أن علماء المسلمين من الفقهاء قد استنبطوا من النص بعض الأمور والأحكام التي تفهم من لغته ومفرداته، وهذه الصور لم تكن موجودة في زمانهم ولكنها وجدت فيما بعد فكانت كما وصفوا.

وكذا فإن الواقع يفرض على الفقيه طريقةً مخصوصةً في فهم النص والتعامل معه مما جعل الشافعي رحمه الله مثلاً يغير فقهه بتغير الظرف الزماني والمكاني عند انتقاله من العراق إلى مصر.. ولكن هذا إنما هو تغير بالأفهام لتغير المدارك واختلاف أدوات الفهم لا التغير في النص ذاته، **وفي هذا إعمال للنص في مختلف الأمكنة والأزمنة وعدم قصره على سببه أو على مفهوم مفرداته زمن نزوله أو وروده**، ومن هنا نص علماء المسلمين على أن (**من ادعى أن المراد بالنص بعض ما يقتضيه في اللغة العربية لا كل ما يقتضيه فقد أسقط بيان النص وأسقط وجوب الطاعة له بدعواه الكاذبة، وهذا قول على الله تعالى بالباطل، وليس بعض ما يقتضيه النص بأولى بالاقتصار عليه من سائر ما يقتضيه**، وقوله تعالى:"فليحذر الذين يخالفون عن أمره" موجب للوعيد على من قال: لا تجب موافقة أمره.. ومن ادعى تأخير

---

785 أبو زيد: مفهوم النص، ص١٦، مرجع سابق.

786 نفس السابق، ص١٧.

الوجوب مدةً ما فقد أسقط وجوب طاعة الله ووجوب ما أوجب)[787]، وذلك لأن النص إنما جاء ليعمل به ولم يرد ليتم تعطيله أو تجميده.

وقد استشهد بعض الحداثيين ببعض كلام أهل الإسلام وعلمائه الداعية إلى النظر إلى أسباب ورود الحديث لمعرفة خصوصيته من عمومه (**فإذا كانت أسباب نزول القرآن مطلوبة لمن يفهمه أو يفسره، كانت أسباب ورود الحديث أشد طلباً**، ذلك أن القرآن بطبيعته عام وخالد وليس من شأنه أن يعرض للجزئيات والتفصيلات والآنيات إلا لتؤخذ منها المبادئ والعبر. أما السنة فهي تعالج كثيراً من المشكلات الموضعية والجزئية والآنية وفيها من الخصوص والتفاصيل ما ليس في القرآن، فلا بد من التفرقة بين ما هو خاص وما هو عام، ما هو مؤقت وما هو خالد...والنظر إلى السياق والملابسات والأسباب يساعد على سداد الفهم واستقامته لمن وفقه الله)[788] وقد نسب هذا المنهج –النظر إلى الحديث ضمن السياق وملابساته- إلى الصحابة وضرب مثلاً على ذلك تعامل الصحابة رضوان الله عليهم مع حديث النبي صلى الله عليه وسلم بقوله:"لا تكتبوا عني شيئاً ومن كتب عني غير القرآن فليمحه"[789]، فبالرغم من هذا النهي عن الكتابة إلا أننا (رأينا جمهور الصحابة كتبوا عن النبي أو أجازوا الكتابة.. وذلك **لأنهم فهموا المقصود من وراء هذا النهي وهو توفير أقصى عناية ممكنة للقرآن الكريم من ناحية، وشدة الاحتياط من التباس القرآن بغيره من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم** وخصوصاً في أول الأمر و.. لبعض الناس)[790]، فاستشهدوا بهذا الكلام وبغيره مما هو مثله لإقناع الجمهور بصدق مذهبهم وصواب دعواهم.

وحقيقة الأمر أن هذا الاستشهاد لا يسلم لهم وذلك لأنهم إنما اجتزأوا كلام القرضاوي –حفظه الله- من سياقه ومن فكر القرضاوي نفسه، فالقرضاوي في كتابه هذا ، وفي كتابه: كيف نتعامل مع السنة، وغيره من مؤلفاته، شدد على المحافظة على الحديث وردد أكثر من مرة بأن التوقف عن رد الحديث وتمريره عند سوء فهمه أولى من رده لأنه رب ما لم يفتحه الله عليه فهمه قد يفتح الله بالفهم على غيره.. بل لقد خطأ شيخه الغزالي –رحمه الله- لمسارعته في رد بعض الأحاديث التي استعصى عليه فهمها.. ومن هنا فلا يصح اجتزاء هذا

---

[787] الأندلسي، علي بن أحمد بن حزم (ت:٤٥٦هـ): المحلّى، ٥٣/١، دار الفكر- بيروت.
[788] القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة، صـ ١٦١-١٦٢، مرجع سابق.
[789] أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الزهد/ باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم ٣٢٩/١٨ حـ ٧٤٣٥، سابق.
[790] القرضاوي، دراسة في مقاصد الشريعة، صـ ١٧٢، سابق.

الكلام سياقه، ولو طبقوا قراءتهم البنيوية على موقف القرضاوي لما استشهادوا بكلامه هنا ولا بغيره، فهو من علماء الإسلام ومن المؤسسين للخطاب الإسلامي المعاصر والقائلين به.

ومن جهة أخرى فارق كبير بل كبير جداً بين كلام القرضاوي الداعي إلى الاستعانة بالسياق وبأسباب الورود في فهم الحديث وبيانه، وهل هو خاص أم عام، أي اعتماداً على القرائن[٧٩١].. وفرق بين ما يقوله الحداثيون من تاريخية النص ومحدوديته بدليل أسباب الورود ووجوب قراءة الحديث ضمن السياق التاريخي لوروده، فليس لهم في كلام الشيخ ولا في كلام غيره مدخل يستدلون به، وإذا كان مقصود الشيخ مطابقاً لما فهمه الحداثيون، فكلامه مردود لما تم بيانه سابقاً، ولكن مفهوم كلام الشيخ -من وجهة نظر الباحث- منافي لما أراده القوم.

فمسألة أسباب نزول القرآن وأسباب ورود الحديث من المسائل التي التجأ إليها الحداثي للقول بتاريخية النص الوحي (القرآن والسنة) وهو لجوء لا يستقيم ولا يفيده في دعواه، فالنص الإسلامي الموحى به هو نص تشريعي ودستور رباني وتطبيق نبوي وشرح وتفسير رسولي ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ٤ ﴾(النجم: ٣-٤) فهو وإن جاء بلغة بشرية وبقوالب عربية، إلا أن مضمونه إلهياً، وصفته ربانيةً، وصلاحيته إطلاقيةً لا يحدها زمان ولا مكان ولا يقيدها فهم قاصر هنا أو هناك، وأسباب الورود تعين على الفهم لا تحدد النص، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما بين علماء الأمة من الأصوليين.

والغالبية العظمى من السنة النبوية المطهرة من أحاديث الأحكام وغيرها إنما جاءت بألفاظ العموم، والكثير منها سبب وروده مجهول أو لم يثبت بنقل صحيح أو نص صريح.. مما جعل حملها على العموم هو المنهج السليم، والشواهد على ذلك كثيرة متنوعة، فخذ مثالاً حديث النية، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى"[٧٩٢] فهذا الحديث وإن أورد العلماء أن سبب وروده هو قصة مهاجر أم قيس.. إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل من هذه القصة سبباً لإيراد حكم عام وتوضيح مسألة كلية وهي ارتباط العمل قبولاً ورفضاً بالنية بجانب أن يكون العمل بذاته صواباً.. فلا يستطيع قائل أن يحمل عموم لفظ الحديث قاصراً له على خصوص سبب إيراده.

---

[791] ومعلوم أن السياق وأسباب الورود من القرائن المعتد بها لفهم النص وإعماله.

[792] البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب بدء الوحي/ باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ١٢/١ حـ١، مرجع سابق.

ومن الأمثلة على الأحاديث التي جهل سبب إيرادها قوله صلى الله عليه وسلم:"من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"[٧٩٣]، وقوله صلى الله عليه وسلم:"من مات ولم يغز ولم يحدث به نفسه بالغزو مات على شعبة من نفاق"[٧٩٤]، وقوله:"من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[٧٩٥]، وغيرها من الأحاديث الشئ الكثير مما يطول ذكره، وهذا كله يدل على أن الأصل الاعتماد على عموم لفظ النص ومنطوقه، وعدم قصره على خصوص سبب نزوله أو وروده أو ظروف تكونه وتشكله الأولي إلا لقرينة معتبرة، وهذا يندرج تحت مسألة أن النص مطلق غير محدد لأن مصدره الوحي الذي هو مطلق غير محدد، وهو خلاف النظرة الحداثية التي تعمل جاهدةً لإقصاء النص وللقول بمحدوديته.

غاية المنهج التاريخي ونقده:

التاريخية أو التاريخانية بصفتها منهج نقدي للنصوص خاصةً القديمة منها، هو منهج متأخر ظهر بعد البنيوية وعلى أنقاضها بأيدي أمريكية أنتجته وفق منظومة قيمها وأفكارها الجديدة حيث (فرضت تلك المدرسة التاريخ كحكاية.. إن الحقيقة الوحيدة المدركة هي القصة والإنكار لثبات تفسير (أو الترجمة الشفوية) التاريخ وسيادة أي قانون، هكذا يؤكد في مواقف ما بعد الحداثة)[٧٩٦] فهكذا يكون المنهج التاريخي تحقيق للحداثة في طور نقدها لذاتها برفض وجود أي معنى ثابت ف**التاريخية رفض للحقائق وفتح للأبواب أمام تعدد القراءات للنص الواحد بتعدد عقول القراء ومدركاتهم**.. فالتاريخية من شأنها (أن تؤدي إلى **نزع قناع القداسة عن وجهه وهو ما يؤدي في نهاية الشوط إلى طرح كل الأسئلة الممكنة بلا خوف** أو تردد ولا تواطؤية بربرية، إنها **ممارسة الحرية على مستوى الفكر والقول والعقل**.. إن ممارسة هذه الحرية في نقد التراث تعد شرطاً ضرورياً من مشروع النهضة سياسياً لتغيير بنية العقل من حالة الإذعان.. إلى حالة التساؤل وإنتاج المعرفة)[٧٩٧] فالتاريخية ليست محاولةً للفهم

---

[793] أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الصلح/ باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود ٣٧٠/٥ حـ ٢٦٩٧، سابق، وأخرجه مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الأقضية/ باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور ٢٤٢/١١ حـ ٤٤٦٧- ٤٤٦٨، سابق.

[794] أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الجهاد/ باب ذم من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو ٥٨/١٣ حـ٤٩٠٨، سابق.

[795] نفس السابق، كتاب الإيمان/ باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان.. ٢١١/٢ حـ ١٧٥.

[796] واليا: صدام ما بعد الحداثة، صـ ٨٣، مرجع سابق.

[797] أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، صـ ٤٨، مرجع سابق.

والوصول إلى المعرفة من خلال القراءة المعمقة للنص بربطه بالسياق التاريخي لفهم ظروف نزوله وإخراج أقصى ما يمكن من دلائل ومعارف منبثقة من النص ذاته، بل هي تحكيم للسياق التاريخي في النص وقصر مفهومه على المقتضيات التي تمليها الظروف التاريخية زماناً ومكاناً ليصار إلى إقصائه وإحلال الواقع والعقل محله، نازعة القداسة عن النص ابتداء من خلال **قراءته (في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله**. ومثل هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية.. إن النص عندهم صالح لكل زمان ومكان لأنه يحتوي كل الحقائق ويعد جماعاً للمعرفة التامة)[٧٩٨] بينما في المنهج التاريخي لا يتجاوز النص صلاحيته للزمان والمكان (التاريخ) الذي ورد فيه أو نزل بمقتضاه، وهذا يمثل التناقض الجوهري بين التاريخية والخطاب الإسلامي الذي اعتنى ببيان السياق التاريخي لنزول النص أو ورود الحديث من أجل بذل الوسع لأقصى درجات الفهم، مع عدم قصر فهم النص والمعنى المستفاد منه على السياق الذي ورد فيه، بل نظر للسياق التاريخي بصفته التمثل الأول للنص والمعين على إخراج كنوزه وفهمه لتطبيقه في مطلق الزمان والمكان خلاف المنهج الحداثي[٧٩٩].

والتاريخية تعني نفي قدرة النص على الإجابة عن النوازل وحل المشكلات الجديدة المعاصرة كما يتصور الخطاب الإسلامي وينشره في مختلف الأوساط المكونة للمجتمعات العربية الإسلامية الذي ساد تاريخنا عبر قرون طوال[٨٠٠]، تلك العصور التي اتسمت بالمد والجزر، بالتوقف والتفوق، بالتقدم والانحسار.. بينما اتسم العصر الراهن بالانحسار دون امتداد، وبالتوقف دون التفوق.. تحت مظلة التيارات الحداثية الممتدة في ظل الأنظمة السياسية المستبدة التي تعمل على تغييب صوت الأمة المنادي بالإسلام وإعلاء الصوت المضاد للجماهير، بدعوى أن الخطاب المحرك لها خطاب سلفي (تعلق بفترة ماضية من تاريخه، برهن على عدم إدراكه بأن موضوع تعلقه هذا يتمثل في مرحلة تقضي الجدلية التاريخية بضرورة مجاوزتها وطيها)[٨٠١] متناسياً هذا الخطاب نفسه –الخطاب الحداثي- بأنه متعلق بذات التقليد لفترة ماضية انتهت وتجاوزتها الظروف، إنه متعلق بنموذج عقلاني غربي غير مطابق

---

798 أبو زيد: فلسفة التأويل، ص ١١، مرجع سابق.

799 انظر في هذا الصدد ما كتبه القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة، ص١٤٥-١٥٢، وما كتبه عبدالرحمن: روح الحداثة، ص٢٠٤، مراجع سابقة.

800 أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص١٠١-١٠٢، مرجع سابق.

801 عبدالرحمن، طه (٢٠٠٦م): العمل الديني وتجديد العقل، ص٧١، المركز الثقافي العربي- بيروت، ط٤، مرجع سابق.

لواقع عقله العربي وغير ملائم لتكوينه النفسي، بينما تعلق الإسلامي بنموذج يتلاءم مع مناخه وتركيبة تربته وتكوينه النفسي والحسي.

ومجمل القول: إن تطبيق المنهج التاريخي وقبوله يؤدي إلى نتائج عديدة منها:

١. إلغاء صلاحية النصوص الإسلامية وما بني عليها من أحكام للتطبيق في واقعنا المعاصر، فـ ((إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص.. فربما قادتنا إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخيةً كانت تصف واقعاً أكثر مما تضع تشريعاً))[٨٠٢]، فليس للنص أي صلاحية تشريعية لزماننا وواقعنا.

٢. نزع أي قداسة عن النص الإسلامي بمختلف مكوناته.

٣. كل ما أنتجه النص وقال به هو تعبير عن مرحلة تاريخية انتهت ووجب استبدالها، بحيث تصبح الأحاديث النبوية مادة (يمكن الاستفادة [منها] في دراسة الحوادث التاريخية وتحليلها ونقد سلبياتها لتجنبها في بناء مجتمع المستقبل، مجتمع المحبة والعلم والحرية)[٨٠٣] وليس لها أية قيمة تشريعية أو أي دور في بناء الحضارة.

٤. ما أفادته النصوص الإسلامية ليس له إلا منزلة الاقتراحات، يسترشد ببعضها عند الحاجة.

٥. أحكام الإسلام هي أخلاقيات سلوكية ونفسية (موجهة إلى ضمائر المسلمين وسرائرهم)[٨٠٤] فهي ليست واجبة التطبيق.

٦. الواقع هو الأصل الذي ينتج النص، والنص تابع للواقع قبولاً ورفضاً، فهماً وتأويلاً، فالواقع صانع النص، والنص لا يبني واقعاً ولا حضارةً، وذلك لأن (**الوحي من حيث هو نص اكتمل وانتهى، والتاريخ من حيث هو واقع لا يكتمل ولا ينتهي** وإنما يظل منفتحاً)[٨٠٥]، فيبقى الأصل هو الواقع والنص تابع له لأن الواقع متجدد لا متناهي، بينما النص متلبس بالزمان والتاريخ فينتهي بتجاوز التاريخ له.

---

[802] أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص١٣٩-١٤٠، مرجع سابق.
[803] أوزون: جناية البخاري، ص٢٧، مرجع سابق.
[804] عبدالرحمن: روح الحداثة، ص١٨٦-١٨٨، مرجع سابق.
[805] أدونيس: الثابت والمتحول الأصول، ص٩٣، مرجع سابق.

٧. ينبغي إعادة قراءة النصوص قبولاً وفهماً وفق معطيات العصر والزمن الراهن، فما خالف هذا الواقع يرفض أو يعاد تأويله ليتلاءم معه، فـ (الفكر الإسلامي بحاجة ماسة **لإعادة تأويل الخطاب القرآني وكل التركيبات اللاهوتية والأخلاقية المتولدة عنه** على ضوء التساؤلات والمنهجيات الأكثر حداثةً لنقد الأيديولوجيات، وكذلك على ضوء تعرية الآليات.. التي تتحكم بإنتاج المعنى)[٨٠٦].

٨. مسألة الإيمان والتدين مسألة شخصية يختاره من يريده وعلى (**المؤمن أن يختار نمط تعبده في دائرته الخاصة**)[٨٠٧] بما يتلاءم مع العصر ومعطياته ولا يحاول دعوة غيره أو فرض نموذجه على غيره من البشر، فالدين حرية شخصية وطقوس تعبدية في المناسبات الخاصة، ليس الدين نظام حياة فالإسلام إنما هو (الإسلام الأمريكي) على نمط الحداثة الغربية ما لله لله وما لقيصر لقيصر.

تطبيقات هذا المنهج على النصوص والأحكام (أمثلة تطبيقية):

إذا كان المنهج التاريخي يقوم على دراسة (الأثر والتأثير، وعلى تفريغ الظاهرة المدروسة من مضمونها الأصيل وإرجاعها إلى ظواهر سابقة عليها، إما عن حسن نية لإيمان [الحداثي].. بالمنهج التاريخي الذي أثبت جدارته.. وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها وإرجاع الوحي والنبوة إلى مصادر تاريخية محضة)[٨٠٨] فإن تطبيق هذا المنهج على النصوص ينطلق من كون (**بعض الدلالات الجزئية خاصةً في مجال الأحكام والتشريع، يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول إلى شواهد دلالية تاريخية،** ومعنى ذلك أننا بإزاء ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية: المستوى الأول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل...والثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي...والثالث: الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الاجتماعي/الثقافي الذي تتحرك فيه النصوص)[٨٠٩] بمعنى أن النص الإسلامي ،على اختلاف نظرة الحداثي له وفي أي مستوى يضعه، لا يمكن استفادة الحكم منه مباشرةً ولا بد من قراءته وفق معطيات العصر والتاريخ إذا كان صالحاً للتأويل والقبول أو فهم مغزاه، أما

---

[806] أركون: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، صـ٢٥٥-٢٥٦، مرجع سابق.
[807] نفس السابق.
[808] حنفي: دراسات إسلامية، صـ٢١٤، مرجع سابق، والكلام بين معكوفتين من الباحث.
[809] أبو زيد: نقد الخطاب الديني، صـ٢١٤، مرجع سابق.

سوى ذلك فلا يصنع النص حكماً ولا واقعاً، وهذا ما يتوافق مع نظرة الحداثي إلـى (**الأمـور التي وصلنا معظمها بطريق الآحاد حتى لو صحت، فإن تطبيقها نسبي** وطاعتها فـي حياتـه فقط.. ويقوم علم الحديث في معظمه على **أحاديث الآحاد الظنية التي لا تقيم دينـاً ولا تبنـي حياةً**)[٨١٠] ولعل من أبرز تطبيقات الحداثيين للمنهج التاريخي إعادة ترتيب سور القرآن الكريم وفق الترتيب الزمني للنزول لا وفق ترتيب المصحف، اعتماداً على المنهج التاريخي لا علـى الروايات في أسباب النزول التي لا تغطي سوى جزء بسيط من آي القرآن الكريم[٨١١]، ويمكن الوقوف على بعض تطبيقات هذا المنهج كما يلي:

- أحكام المرأة:

قرأ الحداثي لأحكام المرأة وفق المنهج التاريخي من خلال عرضـها علـى الـسياق التاريخي، فذهب إلى أن أحكام المرأة بداية الإسلام إنما جاءت ثورة على الواقع الذي نزلـت فيه، حيث كانت المرأة تعامل كمتاع من متاع الدنيا أو قطعة أثاث تباع وتشترى وتورث كمـا يورث المال، فلا كيان لها ولا كرامة، وينظر إليها على أنها عار كلها منذ ولادتها يبحث الأب عن وأدها.. ففي ظل هذه الظروف جاء الإسلام بتشريعاته ليعطي للمرأة بعض حقوقها ممـا يمثل ثورةً على الواقع[٨١٢]، وفي مثل هذا الحال لا ينظر إلى النصوص على أنها مطلقة، وتمثل غاية ما أراده الإسلام للمرأة، بل لا بد من التعامل مع النـصوص وفـق (**مفهـوم النـسبية و"التاريخية" تفسيراً لأحكام الإسلام عن المرأة إنها.. ليست أحكاماً نهائية** بل هي أحكام نابعة من وضعية المجتمع الذي أنزلت فيه.. **ولا شئ يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغييـر.. هذه الحياة لا تستوعبها النصوص لفرط طولها وتعدد أطوارها واختلافها**.. هذه النـصوص ذاتها تحمل في دلالتها بصمات زمنها، وتحيل بدلالتها المباشرة إلى واقع الحياة الـذي نزلـت فيه)[٨١٣]، ووفق هذا السياق تفهم الأحكام المتعلقة بميراث المرأة وحجابها ومجمل أحكامها، فـ (لا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة بما في ذلك توريثها نصف نصيب الـذكر ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص.. إنها حركـة **تتجـاوز الوضـع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة في قضية المرأة**.. المضمر الكلي تحرير

---

810 شحرورك دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، صـ٢٥-٢٧، مرجع سابق.

811 انظر جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص ١٨٥، مرجع سابق.

812 انظر أركون:الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، صـ١٢٧، مرجع سابق.

813 أبو زيد: دوائر الخوف، صـ٦٧-٦٩، مرجع سابق. وينقل في كلامه موقف الطاهر الحداد: امرأتنا فـي الشريعة والمجتمع، صـ٣١.

الإنسان)[٨١٤]، فإذا تم النظر إلى قضية ميراث المرأة مثلاً (نجد الإسلام أعطاها نصف نـصيب الذكر بعد أن كانت مستبعدة ابتعاداً تاماً، وفي واقع اجتماعي/اقتصادي تكاد تكون المرأة فيـه كائناً لا أهلية له.. **وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقـف عنـده الوحي، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان من أساسها** واتسعت الفجـوة بـين الواقع المتحرك والنصوص)[٨١٥]. ومن هنا (إذا كانت **حدود** الله **التي يجب أن لا نتعداها هـي ألا نعطي الذكر من الميراث أكثر من ضعف نصيب الأنثى، وألا نعطي الأنثى أقل مـن حـظ الذكر، فإن هذه الحدود تسمح للمجتهد أن يقرر أن المساواة بين الذكر والأنثـى لا تخـالف حدود** الله، إن المساواة معناها أن التسوية بين الحد الأقصى للذكر والحد الأدنى للأنثى لـيس فيها مخالفة لما حده الله)[٨١٦] وانطلاقاً من الميراث يوجب الحداثي المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة في جميع أحكام الإسلام التي وضعت المرأة موضع القاصر ذات النظرة التي تجعلهـا دون الرجل مكانةً وقيمةً من وجهة نظره.

والذي يظهر أن الحداثي في نظرته للمرأة يكرس مبدأ التبعية للرجل ودورانهـا فـي فلكه، فتكون كاملة الأهلية إذا تساوت به، وإن كان الرجل الذي يطلب مساواتها معه يرتع في أسفل أسفلين، فلا تتحقق كرامة المرأة إلا إذا رتعت كما يرتع الرجل أو تشقى مثل شقائه، أما أن تتمايز المرأة عن الرجل فهو مما يعد انتهاكاً لها وضياعاً لحقوقها من وجهة نظر الحداثي، وهذه النظرة لديه إنما استمدها من سياقه المعرفي وتكوينه الفكري الغربي، الذي أشقى المرأة وأوردها المهالك، وأورثها العناء بمساواتها بالرجل دون مراعاة لفروق واختلاف الاستعدادات الفطرية والنفسية والجسدية، فأصبحت المرأة سلعةً تباع وتشترى ولكن ليس بضغط من الأب أو الزوج، وإنما بضغط من الحياة ولقمة العيش، أصبحت المرأة في نظر الحداثة –في صيغتها العامة الظاهرة- جسدا للاستمتاع ووسيلةً لجني الأرباح وتسويق المنتجات، فزواج الرجل منها شراكةً يقضي بها شهوته وتتحمل هي الإنفاق على نفسها وتبعية الحمل والإنجـاب ورعايـة الأولاد بعد قضائه لغرضه منها دون ترتيب أي تبعات عليه إضافية.. فالمعادلة بـين الرجـل والمرأة في الحداثة الغربية تميل ميلاً مفرطاً لصالح الرجل على حساب المرأة، وإن ظهـرت بمظهر المساواة معه بإلزامها بالإنفاق على البيت بالتساوي، وإذا وقع الطلاق كان لزاماً عليها مقاسمته مالها مما جمعته وعملت لتحصيله أثناء مدة الزواج، إن حدث زواج أصلاً، وإن لـم

---

814 أبو زيد: نقد الخطاب الديني، صـ٢٣٦، مرجع سابق.
815 نفس السابق، صـ١١٣.
816 أبو زيد: دوائر الخوف، صـ٢٣٣-٢٣٥، مرجع سابق.

يتم الزواج قضى شهوته وأنجب له أطفالاً ثم تركها وأطفالها دون التـزام مفـروض عليـه، وأصبحت هي بالخيار إما أن تدوس على فطرة الأمومة وعاطفة الرحمة بأطفالها فتدفعهم إلى مؤسسات الرعاية، أو أن تتماشى مع الفطرة فتتحمل ضنك الاعتناء بالأطفال غير الـشرعيين الذين أنجبتهم بترحيب الحداثة وإفرازاتها.. ففي كلا الحالين تصور حجم الشقاء الـذي تحيـاه المرأة في ظل هذه المنظومة.

ولكن التشريع الإسلامي الذي هو وحي رباني أنزل كل شئ منزلته، ووضع الأمـور في نصابها، فتعامل مع الرجل حسب طبيعته وبما وهبه الله من قدرات، وحباه من إمكانيـات، وألزمه من مسؤوليات، فأوجب عليه الإنفاق على الزوجة كما على الأولاد، وألزمـه العنايـة وتربية الأولاد في الفترة الأطول من حاجة الولد إلى الرعاية، فكان ذلك عليه من الواجبـات ملزماً بها ليس له التمنن ولا الامتناع.. وفي حال تقصيره بشئ من ذلك عاقبه التشريع ذاتـه بالتعزير وأعطى للزوجة حق التفريق وألزمه بالنفقة والنسب وكل ما إلى ذلك، وهذا الـشرع عامل المرأة وفق قدراتها وبطبيعتها الجسمانية والنفسية فوضع لها أحكاماً وجعل لهـا كيانـاً منفصلاً عن الرجل، فلا تقاس به كما أنه لا يقاس بها، فهي مستقلة بذاتها لها مالها وتجارتهـا وحريتها وحقوقها الكاملة غير المنقوصة، فقد تكون غنيةً وزوجها فقير ومـع ذلـك لا تلـزم بالإنفاق عليه، وما تدفعه له يكون من قبيل الصدقة والزكاة، فهي مختارة حرة مريدة بـذاتها، حقوقها مصانة بذاتها.

ومسألة الميراث من المسائل التي بنيت في الشريعة الإسلامية ونزل الشارع الحكـيم بها من منطلق هذه النظرة المستقلة للرجل وللمرأة وبمنظور الواجبات على كل واحد منهما لا على منظور التطوع والصدقات، ومن هنا فليس صحيحاً أن نصيب المرأة من الميراث نصف نصيب الرجل، ففي كثير من الحالات يكون للزوجة أو للأم أكثر من نصيب المقابل لها مـن الرجال، فإذا تم القول بالمساواة في هذه الحالات يكون الغبن والظلم وقع على المـرأة، وهـل يقبل الحداثي الداعي للمساواة بذلك في هذه الحالات الكثيرة؟[٨١٧] مع الأخذ بعين الاعتبـار أن الرجل هو الملزم بالإنفاق وتأمين متطلبات الأسرة والحياة.

[817] منها على سبيل المثال لا الحصر: إذا توفيت امرأة ولها زوج وبنت وأم وشقيق فيكـون للبنـت نـصف التركة ولأبيها الزوج الربع وللجدة أم المتوفاة السدس وللأخ ١٢/١من التركة وهنا يكون للبنـت أكثـر مـن نصيب أبيها الذكر.. والأمثلة كثيرة جدا.

وصحيح أن الإسلام بشريعته المتقدمة جاء ثورةً على الواقع ممـا لـم يألفـه أهـل الجاهلية، وكذا كانت المرأة في الجاهلية تعاني من هضم كثير من حقوقها.. ولكن يؤخذ علـى قراءة الحداثيين عدة أمور منها: أن الصورة التي رسمها الحداثي للمرأة الجاهليـة بوصـفها متاعاً لا قيمة له وما إلى ذلك.. هذا جزء من الصورة وليس الصورة كاملةً تمامـاً، فكمـا أن بعض الرجال في ذلك الزمن كانوا مما لا قيمة لهم ولا وزن ويقع علـيهم الظلـم ويبـاعون ويشترون وتسبى نساؤهم كما أطفالهم ذكوراً وإناثاً.. فكذلك كان من النساء في الجاهلية مـن أهل الحسب والنسب والجاه والسلطان، ومن أصحاب الرأي والمشورة والمـال مـن أمثـال خديجة بنت خويلد، وهند بنت عتبة، وأم مصعب بن عمير، وغيرهن الكثير.. ممن ملكن المال وكن من أصحاب الجاه والرأي حتى بين الرجال، وهؤلاء ممن شملهن تشريع الإسلام، وأغفل ذكرهن الخطاب الحداثي.

ومنها أن القراءة التاريخية لأحكام المرأة في الإسلام تؤكد على أنها أحكاماً نهائية لـم تأت مرحلية لتصل إلى غاية لم تتحقق مع انتهاء الوحي ولكنها تحققت في عصرنا، بل ما جاء به الإسلام عند نزول الوحي أو عند تحققها الأول يمثل غاية مراد الشارع الحكـيم ومـا أراد الوصول إليه انتهاء، وذلك لأن السياق التاريخي يقول بأن الصراع المحتدم بين رسالة الإسلام وبين الشرك إنما كان على مسألة التوحيد أي في الاعتقاد، وهذا هو محور الصراع، وكانـت مسألة التشريعات الجزئية في درجة ثانية، وكانت مسألة المرأة والميراث في درجـة رابعـة وخامسة.. بمعنى أن ميراث المرأة لم يكن مما يخشاه الإسلام أن يثير الحروب ضده، أو ينفر الناس من الدخول فيه، بل هو باب من أبواب العدل الذي أراد تحقيقه ليوصد مقابله باباً مـن الظلم اعتاده الناس وساروا به حتى أصبح من مألوف حياتهم، فلم يداهن الإسلام فيه أحد، بـل جاء به كاملاً ناصعاً غير مرحلي.

وعلى فرض صحة قراءة الحداثيين لأحكام الميراث.. فإذا كان الإسلام فـي بدايتـه يخشى امتناع الناس عنه في حال فرض الميراث بالتساوي بين الرجل والمرأة.. فلمـاذا لـم يصل إلى غاية هدفه بإعلان تلك المساواة بعد أن استقر أمره وصار له دولـة ولـه رجـال ينافحون عنه؟ فالسياق التاريخي يدل على قدرة التشريع فرض هذه المـساواة وعـدم تركهـا للاجتهاد بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فتصبح عرضةً للضياع وعـدم التحقـق بـسبب أهواء الناس وأمزجتهم، فالإنسان مفطور على حب التملك وعدم منح ماله دون مقابل، لقولـه تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلۡمَالَ حُبّٗا جَمّٗا ٢٠﴾ (الفجر: ٢٠) فإذا كان مقصود الإسلام الوصول إلى المساواة

التامة بين المرأة والرجل في الميراث، فإن عدم تصريحه بهذه الغاية وعدم تحقيقه لها في أوج قوته مع امتلاكه لأدوات فرضها يعد تفريطاً وإضاعةً للحقوق وإبقاء للظالم وإقـراراً للظلـم، وهذا بحق الشارع الحكيم صاحب العدل المطلق، ممنوع ممتنع فلزم من ذلك أن هذه الأحكـام الثابتة نصاً هي غاية ما أراده الشرع نصاً وأوجده واقعاً وحكماً.. بل لقد علمت أن الشارع لم يترك شيئا من أمر الدين إلا وبينه ولم يتركه لأهواء الناس، ومـا تركـه لظـروف الزمـان والمكان لا يعدو ان يكون في الجزئيات المتأثرة بالظرف الزماني والمكاني وجودا أو عدما أو درجة في التحقق.. ألم تر أنه عندما لم يتمم النبي صلى الله عليه وسلم تطهير الجزيـرة مـن الديانات غير الإسلامية مثلا، صرح لأصحابه آخر حياته موكلا لهم المهمة من بعـده بقولـه صلى الله عليه وسلم: "لا يجتمع في جزيرة العرب دينان"[٨١٨] فأنفذ المسلمون بعهد عمر هـذا المراد.. فكيف يترك النبي صلى الله عليه وسلم التصريح بهذه الغاية في ميراث المـرأة دون إيضاح حتى للخاصة إذا كانت غاية الشرع المساواة؟ هذا مما يستبعد.

والإسلام أوجب أحكاماً أشد وقعاً على المجتمع لامست سلوك الإنسان اليومي وحياته الشخصية في بيته، ولكنه بينها وأوضحها ولم يترك أمرها لاجتهاد بـشري.. والمـرأة التـي أوجب الإسلام لها حق الميراث هي الزوجة والأم والبنت والأخت مما يربطها بالرجـل الأخ والزوج والأب والابن روابط الرحمة والمودة والعاطفة مما يجعل أمر إثبات التوريث لها أمراً أيسر من غيره.. فمسألة تحريم الخمر التي احتاجت إلى مراحل لتطبيقهـا بـسبب انغمـاس المجتمع آنذاك بها، ولكون فيها بعض الفوائد التي أقر بها القرآن، ومع ذلك لم ينته التشريع إلا وقد حرمت تماماً، وامتنع الناس عنها حتى في بيوتهم وسرائر أحوالهم.. أفيعقـل أن يعـالج التنزيل والوحي التشريع مسألةً مثل الخمر أو الظهار ولم يتركها للاجتهاد.. بينما يبـدأ فـي مسألة تتعلق بحقوق ما يزيد عن نصف البشر ثم يتركها للاجتهاد؟ هذا لا يستقيم، فالثابـت أن مسألة الميراث على الصورة التي بينها الشرع وأثبتتها النصوص والأحكام هي غاية ما أراده الشرع وانتهى إليه فليس للاجتهاد فيها مدخل.

---

[818] والحديث نصه كما عند الطبراني من حديث عائشة قالت: كان آخر ما عهد رسول الله صـلى الله عليـه وسلم: "لا يترك في جزيرة العرب دينان"انتهى. أخرجه أحمد: المسند، ٢٧٥/٦، وانظر الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي (ت٢٦٠هـ): المعجم الأوسط، ٣٠٠/١ حـ١٠٦٦، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الفكر- عمان، ط١، ١٩٩٩م. وأخرجه البيهقي في الكبرى من حديث أبي هريرة، أنظر البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ): السنن الكبرى، كتاب المساقاة/ باب المعاملة على النخل بشطر ما يخـرج ١٩٠/٦ حـ ١١٦٢٩، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط٣، ٢٠٠٣م.

وليست المساواة هي العدل أبداً، بل العدل هو إعطاء كل شئ حقـه، فالعـدل وضـع الأمور في نصابها دون إفراط ولا تفريط.. فإذا كان المشرع هو صـاحب العـدل المطلـق العارف كنه الأشياء بسرائرها وعلانيتها فهو خالقها وموجدها.. فإنه يمتنع عن الظلم ويكـون توزيع الميراث وفق ما حدد هو العدل بذاته، وهو الصالح بعينه للبشر فـي مطلـق أحـوالهم فـ(الشريعة عدل كلها).

ومن هنا يتبين بطلان القراءة الحداثية لمسألة مساواة المرأة بالرجل وما يتفرع عنهـا من مسائل الميراث، وتجدر الإشارة إلى أن المسألة مرتبطة بمنظومة معرفية كاملة قائمة على أن أساس هذه الأحكام هو نصوص الوحي ذي المصدر الإلهي.. فلا تؤخذ قـضية الميـراث بمعزل عن المنظومة الإسلامية مجتمعة فلا تقرأ الحقوق بمعزل عـن الواجبـات ولا تقـرأ المواريث بعيدا عن التكاليف التي أوجبها رب العالمين على كل فرد مـن أفـراد المنظومـة الإجتماعية والأسرية وفق القاعدة الشرعية "الغنم بالغرم". وما ذكر هنا ينطبق على مسألة تعدد الزوجات[٨١٩].

-الإسلام متحول من الديانات السابقة عليه وجاء ضمن عمليـة تطـور طبيعي في التاريخ للفكر البشري:

من المسائل الهامة التي أخضعها الحداثيون للقراءة التاريخية مسألة الإسلام عمومـا: فذهب بعضهم إلى القول بأن الإسلام إنما جاء عبر حركة تطور طبيعي في التاريخ العربـي المتمثل بحركة الأحناف الباحثين عن الدين الحق وعن الحقيقة، فجاء محمد –صلى الله عليـه وسلم- بالإسلام منتحلاً له من الديانات السابقة عليه.. فقد ظهرت حركة الأحناف (وهم جماعة من العقلاء العرب سمت نفوسهم عن عبادة الأوثان ولم يجنحوا إلى اليهودية أو النـصرانية، إنما قالوا بوحدانية الله، وكانوا يرون أن الدين عند الله الحنيفية ملة إبراهيم عليه الـسلام)[٨٢٠] فكانت ظاهرة الأحناف (حركة دينية ذات طابع متميز قبل الإسلام في قرى الحجـاز الـثلاث على الأخص، بشر بها في يثرب أبو عامر الراهب، وفي الطائف أمية بن أبي الصلت، أما في مكة فكان لها عدة دعاة منهم زيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وعبدالله بن جحش وكعب

---

[819] انظر في هذه المسألة ما كتبه أبو زيد: دوائر الخوف، صـ٢٨٧-٢٩٠، وما كتبه جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، صـ٨٣، مراجع سابقة.

[820] عبدالكريم، خليل (١٩٩٧م): الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، صـ ـ٢٨، سـينا للنـشر- القـاهرة والانتشار العربي- بيروت، ط٢.

بن لؤي بن غالب [وكلهم من أقارب النبي وحول بيت النبوة]، ويرى كثير من الإخباريين أن عبدالمطلب الجد المباشر للرسول صلى الله عليه وسلم كان منهم)[٨٢١].

ليذهب بعضهم للقول بأن الإسلام استقى أحكامه من الجاهلية واستقى التوحيد من حركة الأحناف، بدليل إقرار الإسلام لبعض ما لدى عرب الجاهلية من أحكام ومعارف[٨٢٢]. بينما ذهب آخرون إلى أن الإسلام منحول من المسيحية وتحديداً من مسيحية الشام السريانية[٨٢٣]، لما رأوه من تشابه بين الإسلام والمسيحية ليفسره بأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما استقى الإسلام من المسيحية السورية تحديداً لأنها مكان رحلاته التجارية لخديجة وغيرها.. بينما ذهب آخرون إلى القول بأن الإسلام خليط منحول من الديانات السابقة من الفرس والروم ومن الأمم والديانات المختلفة السابقة عليه لما بينها وبين بعض جزئيات الإسلام من تشابه[٨٢٤].. ثم أخذوا يفسروا كامل أحكام الإسلام على هذه النظرة، وقاموا برفض الأحاديث والروايات والنصوص التي لا تتوافق مع هذا المبدأ، ثم أخذوا بالبحث عما يوافقه ورفض ما يخالفه.

وهذا التشابه أو التطابق بين بعض أحكام الإسلام وجزئياته وبين بعض ما هو ثابت لدى الأمم السابقة والملل المختلفة من مسيحية أو يهودية أو مع بعض أخلاق الجاهلية إنما يمكن تفسيره من وجوه عدة: منها، أنه لا يوجد تطابق كامل بين الإسلام الدين –بألف ولام التعريف- أي بكل مكوناته وبين أي ملة أو دين آخر بكل مكوناته سواء أكان الآخر المسيحية أم الجاهلية أم غيرها.. وهذا ثابت ولا ينكره أحد، مما يعني أن الإسلام غير مطابق تمام المطابقة لدين ما.. وأما القول بأن محمداً –صلى الله عليه وسلم- إنما انتحله بذكاء آخذاً من كل ديانة جزءاً ليس كلها.. فإن هذا يبطله أن النبي كان أمياً، ولم يخرج من الجزيرة إلا لمدة قصيرة في رحلة أو رحلات للتجارة لا تسمح بالتعلم أو التتلمذ آخذاً لدين من الأديان، لأن تعلم دين من الأديان يستلزم وقتاً وعلماً وقراءةً تطول على التاجر محدود الوقت.. وهذا جعل من بعضهم رفض أمية النبي صلى الله عليه وسلم، وهو قول مرفوض لأن أمية النبي -صلى الله عليه وسلم- ثابتة نصاً وواقعاً.

---

821 نفس السابق، صـ ٢٧.

822 انظر السابق، صـ١٤-١٥، صـ٥٢-٥٣، صـ٩٥-٩٦، بل جاء كتابه كاملا لهذه الفكرة فقط.

823 انظر هيكل: حياة محمد، صـ ١٢١. تيزيني: النص القرآني، صـ١٤١-١٤٢، ١٧١، وانظر كامل كتاب هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، مراجع سابقة.

824 انظر بلقزيز: العرب والحداثة، صـ ٣٠، ١٥٣. وانظر كارل بيكر نقلاً عن إدوارد سعيد: الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، صـ١٨٥. وانظر أمين: فجر الإسلام، صـ١٤٤-١٤٦، مراجع سابقة.

ومنها أن الإسلام لم يأت رفضاً لكل ما كان دارجاً عليه العرب في الجاهلية قبل الإسلام، بل أقر مما هم عليه من الخير، لذا جاء حديث النبي –صلى الله عليه وسلم- :"إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[825]، وهذه الأخلاق الكريمة في الجاهلية التي جاء الإسلام متمما لها هي ميدان التشابه بين الإسلام وبين بعض أخلاق الجاهلية وأحكامها، وهذا لا يدل بحال على أن الإسلام منحول من الجاهلية بل جاء ثورةً عليها.

ومنها أن التشابه بين الإسلام والمسيحية أو بينه وبين اليهودية.. بسبب أن هذه الديانات السماوية الثلاث إنما جاءت من مصدر واحد وهو الله سبحانه، فيكون التشابه بين الإسلام وبينها هو ما بقي من آثار صحة لدى الديانات السابقة (مسيحية ويهودية) مما لم يتعرض للتحريف، فالإسلام يؤمن بجميع الديانات السماوية وبجميع الأنبياء والمرسلين وليس فقط بالمسيحية واليهودية، والآيات الدالة على وحدة مصدر هذه الديانات في القرآن والسنة كثيرة جداً، بل إن أهل الكتاب من يهود ونصارى يجدون وصف محمد –صلى الله عليه وسلم- موجوداً في كتبهم بشّر به أنبياءهم آمرينهم باتباعه والدخول في الإسلام فقال تعالى:

﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ﴾

(الصف: ٦)، وجاء حديث أبي هريرة عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم- أنه قال:"والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار"[826] لأنه مأمور بديانته باتباع الإسلام واتخاذه دينا، وكذا فإن المسلم لا يكتمل إيمانه ولا يعد مؤمنا حقيقة إلا بالإيمان برسل الله جميعا إلى أنبيائه، فالمسلم بذلك يأتي شهيد للأنبياء يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾(البقرة: ١٤٣) ولقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟

---

[825] أخرجه الحاكم،محمد بن عبد الله أبو عبد الله النيسابوري (ت ٤٠٥هـ): المستدرك على الصحيحين، كتاب دلائل النبوة ٢/٦٧٠ ح ٤٢٢١، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٩٩٠م، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وقال الذهبي: على شرط مسلم. وانظر ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري (ت ٤٦٣ه): التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ١٦/٢٥٤، تحقيق مصطفى العلوي، وزارة الأوقاف- المغرب، ١٣٨٧هـ.

[826] مسلم: الجامع الصحيح مع المنهاج، كتاب الإيمان/ باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد –صلى الله عليه وسلم- إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، ١/٣٦٣ ح ٣٨٤، مصدر سابق.

شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ ﴾ (الحج: ٧٨) فالإسلام جاء على ملة إبراهيم حنيفا لوحدة الرسـالات الـسماوية جميعها فالتشابه بينه وبين الديانات الأخرى إنما هو من وحدة مصدرها جميعها فيكون مقـدار التوافق هو ما بقي من تلك الديانات سالما من التحريف والتبـديل..وفـي ذلـك كفايـة دون الاستغراق في نفي التشابه أو وجوده بين بعض جزئيات الإسلام وبين بعض ما هو عند الملل الأخرى السابقة، بل إن محور ما جاء به الإسلام هو (التوحيد) وهو ما لم يكن موجوداً لـدى الأمم السابقة المعاصرة لظهور الإسلام وبعثة نبيه محمد –صلى الله عليه وسلم-.

أما حركة الأحناف...فلا يوجد ما ينافي وجود فئة من الناس خرجـت عـن طـيش الجاهلية وظلمها وشركها بحثت عن دين آخر أقرب إلى الصواب، فكان من مجموعـة مـن هؤلاء أن تنصروا واعتنقوا المسيحية، وآخرون اتبعوا ملة إبراهيم عليه السلام.. ولكن لم يأت أحد بدين جديد له كمال الدين ومقوماته، بل لم يقارب أحدهم أن يأتي بشئ يشبه الدين.. فيمكن قراءة حركة الأحناف على أنها تشير إلى أن الواقع المعاش استلزم بعثة محمد –صلى الله عليه وسلم- فلقد آن أوانه، ودليل ذلك خروج عدد من النصارى بحثاً عن الدين الجديد وعن النبـي الجديد الذي خبر بعثته في كتبهم وأوان بعثته قد حان حسب ما درسوه في أديانهم.

فهذه الحركة لا تطعن في الإسلام ولا يقرأ الإسلام أنه نتيجة من نتائجهـا، فالإسـلام دين كامل عظيم مصدره الوحي الرباني، أقر ما عليه الآخرون من الخير والصلاح، وهي في مسائل جزئية فرعية، وأتى بالجديد الغائب عن حياة الناس، وكان هذا مـن صـميم الـدعوة وأساس الاعتقاد مع الجدة في المسائل الجزئية والتفاصيل الدقيقة.. فهـو ديـن مـصدره الله ومنشئه رب العباد، والإيمان به واجب "فلو كان موسى حياً ما وسعه إلا أن يتبعني" فيما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[٨٢٧].

في ختام هذا المبحث...

يكتفي الباحث بذكر هذان المثالان اللذان تم إثباتهما من مجموعة أخرى مـن الأمثلـة فيها تنوع استخدامات الحداثيين العرب للقراءة التاريخية في نقد النصوص مثل قراءتهم لمسألة الربا، ونزول الوحي على محمد صلى الله عليه وسلم ومسألة تطبيق النبي صـلى الله عليـه

---

[827] حديث ضعيف أخرجه أحمد: المسند، ٣٨٧/٣، مصدر سابق.

وسلم للجزية وغيرها مما تم حذفه اختصارا فهو بحاجة إلى دراسة مستقلة ومؤلفـا برأسـه، فالتاريخية من أكثر ما تعلق به الحداثي في نقده للموروث.

ومما سبق عرضه في هذا المبحث يظهر تجلي عظمة الخالق سبحانه في حفظه لكتابه وشرعه وذلك بتغييب تاريخ نزول الآيات عن الناس وعدم نقل الصحابة لمن بعـدهم زمـن نزول كل آية، ولا سبب ورود كل حديث، فيكون هذا مما استأثر الله بعلمه ليبقى إعجاز القرآن بنظمه وهيأته التي أرادها الله لكتابه، فهو الكتاب المعجز بهيأته تلك، وحسب النسق الذي ثبت في المصحف.. وتبقى محاولات من تكلف بإعادة ترتيب آيات وسور القرآن وفق زمن نزولها محاولات فاشلة، لأنه لم يثبت نقل صريح صحيح يحدد وقت نزول كل آية من القرآن، وذلـك لحكمة يعلمها الله، ولتبقى السنة حجة تشريعية وحي رباني صالح لكل زمان ومكان.. ليبقـى الإسلام بنصوصه صالحاً لمطلق الزمان والمكان، لتكون العبرة بعموم ألفاظه لا بخـصوص أسبابها ولا بخصوصية تاريخ نزولها أو ورودها، فمعظم الآيات والسور القرآنية، وكثير مـن الأحاديث النبوية أسباب ورودها غير معروف، وتاريخ نزولها غير محدد مما أوقع الحـداثي بالتخبط في هذا الباب وأبعده من التوفيق والسداد في كثير من أعماله في هذا الصدد.

المبحث الثالث:

التأويل والهرمينيوطيقا للسنة والنص عموماً...مداه وحدوده

لعل الباحث لا يجانب الصواب إذا ذهب إلى أن التأويل الباب الأوسع الذي ولجه الحداثي ليعمل أدواته في الفكر الإسلامي، وقد لا يجانب الصواب مرةً أخرى إذا قال بأن التأويل هو أساس المناهج النقدية التي اتخذها الحداثي أداةً له لنقد السنة والتراث عموماً ليصار إلى نقض النص وإقصائه، فإذا أشهر الإسلامي سيف النص في وجه الحداثي، أشهر له الأخير سيف التأويل، فـ (**إذا صح افتراضنا أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص، يصبح أيضاً أن نقول إنها حضارة التأويل، وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص**)[828] فكان التأويل بصفته منهجا لقراءة النص وفهمه أساس ظهور المناهج الحداثية لقراءة النص ونقده.

وقد أخذ الحداثي مبدأ التأويل وأجرى عليه عملياته التحليلية ثم أعاد تركيبه من جديد ليخرج بمناهج جديدة أخذت من التأويل الإسلامي اسمه وغيرت المضمون كليةً لينتقل من محاولة للفهم وإزالة اللبس إلى منهج لإقصاء النص ونفيه فيما بات يعرف بـ (الهرمينيوطيقا) وما أفرزته من أدوات نقدية استقاها الحداثي العربي من مصدره الغربي دون إعمال فكر أو مساهمة في تكوين المنهج، وأخذ القيام بدوره بتطبيق هذه المناهج على ذاته وعلى تراثه الخاص.

مع التذكير هنا بأن الحداثي تعامل مع النصوص الدينية من قرآن وسنة على أنها نصوص لغوية بحتة فما دام (**النص هو ظهور لأفق لغوي يمتد إلى أفق القارئ، فإن حواراً على مستوى القراءة/ الكتابة ينشأ بين النص والقارئ على اعتبار أن كليهما يمتلك شروط الحياة والكينونة**".. وأن التأويل يحتوي دائماً على إحالة مهمة.." [غـادير: verritcet methood ، ص ٣٩٣]، وبهذا المعنى فقط يصبح النص حياً..)[829]، وعلى هذا الأساس مارس الحداثي التأويل وطبقه على النصوص والأحكام والأشياء كلها.

---

[828] أبو زيد: مفهوم النص، صـ٢١٩، مرجع سابق.
[829] ناصر: اللغة والتأويل، صـ٤٧-٤٨، مرجع سابق.

مفهوم التأويل:

إذا كان التأويل في المفهوم الإسلامي هو: إخراج اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى آخر خفي لقرينة، أو هو بتعبير ابن رشد (إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشئ بشبهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي)[٨٣٠]، فهو عملية يلجأ إليها لقراءة بعض النصوص ليس كلها لحل تعارض ظاهري بينها وبين ثابت غيرها بحيث يكون المعنى الذي تشكل بعد التأويل مما تدل عليه القرينة وتقبله اللغة في معهود خطابها.

والتأويل منهج اتبعه الإسلاميون إعمالاً للنص وحفاظاً عليه لئلا يستبعد لسوء فهم ظاهري له لا يقتضيه المقام وغير مراد للشارع الحكيم، فيكون منشأ هذا التعارض سوء فهم للنص حملاً له على ظاهره، ويكون الصواب حمله على المعنى المراد غير الظاهر فـ (نحن نقطع قطعاً **أن كل ما أدى إليه البرهان مخالفة ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي**، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن.. واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول)[٨٣١] فالتأويل في الإسلام عملية للتوفيق بين النصوص لإزالة التعارض المتوهم إعمالاً للنص وللحقيقة المتعارض معها، سواء كانت نصاً ثابتاً أو حقيقةً علميةً أو عقلاً صريحاً.

وقد قرأ بعض الحداثيين التأويل الإسلامي بأنه (**عملية سياسية أو قل ممارسة للسياسة بواسطة الدين، لغته وأحكامه...فإن التأويل للنصوص الدينية**.. كان هو الوسيلة الاجتماعية التي تمارس بها السياسة فكرياً وأيديولوجياً)[٨٣٢] وهي قراءة لا تستقيم لأن الكلام العربي بما يحتويه من مجاز واستعارة وكناية وغيرها من أساليب البيان التي تعرف من خلال التأويل معهودة في خطاب العرب من قبل الإسلام، أي منذ الجاهلية الأولى.

والتأويل في الإسلام يتم وفق منهج محدد يربط بين منطوق الكلام وبين مفهومه بعد التأويل فهو (استنباط دلالة التراكيب مما تتضمنه من حذف وإظهار وتقديم وتأخير وكناية

---

830 ابن رشد: فصل المقال، صـ ٩٧، مرجع سابق.
831 نفس السابق، صـ ٩٨.
832 الجابري: مقدمة كتاب فصل المقال لابن رشد، صـ٧٦، مرجع سابق.

واستعارة ومجاز..إلخ)[٨٣٣] ولكن هذا المنهج العربي الإسلامي في صرف الكلام عن ظـاهره إلى معنى غير ظاهر بحدود وضوابط مقيدة للفهم لم يرق للحداثي ولم ير فيه بغيته، فأنتجـت الحداثة ابتداء من الغرب مفهوماً آخر هو (الهرمينيوطيقا) فأصبح (هنـاك نظريتـان.. أولاً: نظرية علم البلاغة التقليدي التي اقتصرت كما نعلم على تعريف المجاز بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية.. وهناك **النظرية الحديثة للمجاز وهي لا ترسم حدوداً قاطعةً إلى مثل هذا الحـد بين الواقعي والمجازي، إنما هي تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكناية في توليد الساحة المعنوية لكل خطاب** وتشكيلها)[٨٣٤] فللمجاز في المفهوم الحـداثي دور محـوري وللباطن دور أساسي يفوق دور الظاهر فلا غرابة فهذا التأويل هو أسـاس الأدوات الحداثيـة وعليه بنى مناهجه.

فانتقل الحداثي من التأويل العربي إلى القول بأن اللغة نظام (سيميائي) أي مجموعـة من الدلالات الرمزية على الأشياء، فهي بحاجة إلى تأويل دائم من قبل القارئ ما دام يتعامـل مع بنية تراكيبية من الرموز المتداخلة مكونةً نص فـ (النص هو قبل كل شئ **بنية (تركيبية) من العلاقات اللغوية، وهو "الحاوي الشكلي"** حسب رولان بارت، وهذه البنية هي في الوقـت ذاته دالة)[٨٣٥] أي مجموعة من الرموز الدالة على المعاني.

فمما ينبغي ملاحظته وفق السيميائية هو (أن **ممارسة النص هي ممارسة سـيميائية بالدرجة الأولى** لأن الاهتمام بالنص والاعتناء بتحليله يجرنا إلى فحص مكوناته السيميائية، **أي أداته الأساسية التي هي اللغة باعتبارها نظاماً من العلامات و"أجرومية" من الرموز**)[٨٣٦] مما يعني أن اللغة نظاماً من الرموز لا تدل على الحقائق وعلى ذوات الأشياء بقدر ما تدل علـى معاني يفهمها القارئ المؤول، ومن هنا فإن التأويل يشمل غالبية النصوص سوى القليل النادر الذي يدل منطوقه على المعنى مباشرةً دون حاجة إلى تفكيك رموزه وتحديد مفاهيمه.. لينتقـل الحداثي إلى إنتاج منهج آخر للقراءة والنقد معاً هو (الهرمينيوطيقا) ليضع لها مفهوماً خاصـاً ينبني على السابق ويضيف عليه.

---

[833] أبو زيد: الخطاب والتأويل، صـ١٧٦، مرجع سابق.
[834] أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، صـ٨٩، مرجع سابق.
[835] خمري: نظرية النص، صـ٢٤١، مرجع سابق.
[836] نفس السابق، صـ٣٦٤.

مفهوم الهرمينيوطيقا:

انتقل الحداثيون بالمدرسة التأويلية للنصوص للوصول إلى مفهوم آخر أو ممارسة مختلفة لتأويل النص وفهمه فيما بات يعرف **بالهرمينيوطيقا** والتي عرفت بأنها (**نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص، هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص**)[٨٣٧]، وذلك بالنظر إليها (كمتأمل حول عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص، ولكن تميزت الهرمينيوطيقا هنا بكونها فلسفية فلأنها ارتبطت في بدايتها بتفسير وتأويل النصوص الدينية (الإنجيل))[٨٣٨] فهي عملية تأويلية في الأساس ولكنها اختلفت عن التأويل بالنظر إليها على أنها (**جهد من أجل تحرير ما تجمده الكتابة وتوقف تاريخه، من أجل إحالة إجابات الكتابة إلى أسئلة التاريخ** أنها تحيي ما يموت في الوجود بفعل نسيان الذات ليأخذ ماهيته وزمنيته إنها.. النشاط الفلسفي الأكثر قدرةً على توليد المفاهيم بواسطة نخر العتامة التي تلف اللغة الحاملة للوحي ومعانيه)[٨٣٩] أي أنها منهج لا يقوم على الأسس التي يقوم عليها التأويل، بل **هي محاولة استنطاق النص ومحاولة قراءته وفق تاريخه واستخراج المسكوت عنه فيه**.. إنها منهج يختلف مضموناً كلياً عن التأويل العربي الإسلامي.

وذلك لأن الحداثي وفق الهرمينيوطيقا يتعامل مع النص بوصفه لغوياً، فتكون العملية التأويلية **الهرمينيوطيقية هي عملية (فحص النصوص داخلياً وربطها بسياقها العام خارجياً**، وأنه يطمح من التأويل إلى درجة العالمية.. إنه يتجاوز التصور الكلاسيكي لفهم النصوص.. **إلى فهم الظواهر الاجتماعية والسلوكيات الفردية والأحداث التاريخية.. هو أن يحل المؤول محل المؤلف ويعيش ذهنياً التجارب والأفكار نفسها التي كانت سبباً في ميلاد هذا النص..** ليدرك لحظة انبثاق المعنى)[٨٤٠]، فهي (فن تأويل النصوص.. **بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية والبحث عن حقائق مصغرة من النصوص وربما المطموسة لاعتبارات تاريخية وأيديولوجية**)[٨٤١]، فهي إطار للمتواري خلف النص، وللشئ الذي يحاول النص إقصاءه أو تغييب ظهوره ودثره خلف بنيته التركيبية.

---

[837] ناصر: اللغة والتأويل، ص١٩، مرجع سابق.
[838] نفس السابق.
[839] نفس السابق، ص٢٠٥.
[840] الزين: تأويلات وتفكيكات، ص٣٣-٣٤، مرجع سابق.
[841] نفس السابق، ص ٢٩.

وكانت هذه النظرة إلى وظيفة الهرمينيوطيقا ومفهومها اعتماداً على النظرة إلى النص على أنه عملية حجب فهو نص (**ملتو حينما لا يهم المؤلف أن يكون مفهوماً، أو حينما يكتب لجمهور يمكنه أن يفهم تلميحاته ومضمراته** أو لمريدين (دينيين أو أدباء) ينبغـي علـيهم أن يفهموا رموزه ومجازاته، **وهذا هو الشأن في النصوص الدينية**.. لهذا فـإن إدراك وتحديـد المعنى المختبئ في النصوص كان يشغل دائماً مكانةً عظيمةً في نظريـة الهرمينيوطيقـا)[٨٤٢]، وذلك لأن النص الإسلامي –حسب الحداثيين العرب- (ليس معطى ثابتاً محدداً سلفاً، بل هو.. معنى في حالة من التوتر الدائم تتوقف على سياق المفسر وحاله من جهة، وعلـى العلاقـات التي يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث من جهة أخرى)[٨٤٣].

وبهذا فإن الهرمينيوطيقا عملية إعادة (إنتاج عالم آخر للمعنى حيث يشكل النص مفتاحاً له من خلال رموزه ومعانيه المزدوجة التي تعطى كنقطة تفصل بين عـالم الـنص المؤلـف وعالم النص المؤول، **وتعد كل قراءة تأويلاً لأنها...تقضي على الكتابة لتقيم عالم النص على الذات والوعي**)[٨٤٤] أي أن دور النص يكمن في فتح الباب لولوج عالم المعـاني ليبحـر فيهـا المؤول ليقول ما يشاء حسب ما يتبادر إلى نفسه وعقله من معان ومفاهيم لا يشترط ارتباطها بمنطوق النص.

لتقيم الهرمينيوطيقا جميع المناهج على أساسها من البنيوية والتاريخية تنتهـي نهايـة التحليل إلى التفكيكية فعلينا (أن نتعامل مع القرآن والحديث المحمدي فـي صـيغتها القوليـة الشفهية وكأنهما نصان نصصا قبل أن يدخلا حيز المعارك الكبرى والصغرى التي قامت فـي سياق تنصيصهما أي كتابتهما)[٨٤٥] وذلك لجعل النص (المقروء معاصراً لنفسه علـى صـعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي.. ومن جهة أخرى تحاول هذه القـراءة أن تجعل المقروء معاصراً لنا ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية.. معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الأمر الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغنـاء ذاتـه أو

---

842 انجلوا وسيبنوبولس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، صـ١١٨، مرجع سابق.
843 أبو زيد: فلسفة التأويل، صـ٣٩٣، مرجع سابق.
844 ناصر: اللغة والتأويل، صـ ٢١-٢٢، مرجع سابق.
845 تيزيني: النص القرآني، صـ٤٩، مرجع سابق.

حتى في إعادة بنائها.. **جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنا.. وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا)**[٨٤٦] **من جهة الفهم والإدراك لا من جهة التطبيق والأعمال.**

ويمكن إجمال القول بأن الهرمينيوطيقا منهج يتعامل مع النصوص بوصفها نصوصاً لغويةً تقوم على الخداع والالتواء، وتخفي من المعاني غير ما تظهر، فاللغة عبارة عن رموز أو معطيات لتصوير الأمور، فليست معطيات حقيقية ثابتة ولا نهائية.. فالهرمينيوطيقا تبحث في الأداة التي تتوسط بين الدال من ألفاظ النص وتراكيبه (الظواهر) وبين المعرفة (المدلول) وهو مخفي خلف بناء النص، أي تبحث في اللغة وقدرتها وآلية توصيلها للمعرفة إلى أفهام الإنسان وعقله، من خلال قراءة المحجوب والمستور خلف النص، وهي نهاية التحليل محاولةً لإعطاء أجوبة وهي تصورات مفتوحة لكل مطلع وقارئ، وهي محاولة لفتح النص أمام تعدد القراءة وأمام تنوع القراء ليفهم كل قارئ من النص ما يشاء.. والمرجعية الوحيدة في الفهم هي ما يتبادر إلى ذهن القارئ لتؤول الهرمينيوطيقا إلى القراءة التفكيكية آخر إنتاجات الحداثة من المناهج النقدية ونظريات القراءة.. لتنزع القداسة عن النصوص ولتنزع النص عن التطبيق بتعويم المعنى وفتح آفاق القراءة، فلا يعد بالإمكان القبض على المراد من النص وتنتفي الحقيقة فلا ثابت ولا مقدس.

نشأة الهرمينيوطيقا ومنطلقاتها:

نشأ علم التأويل في الإسلام ومورست القراءة التأويلية للنصوص لمحاولة فهمها وإزالة التعارض بينها وبين الحقائق الثابتة نقلاً أو عقلاً منذ عهد مبكر في الإسلام، بل عدوا اجتهادات عمر بن الخطاب بتوقيف بعض الأحكام أول عملية تأويل واسعة النطاق وجريئة تمت على النص في الإسلام.. وقد اختلفت مواقف المسلمين من العملية التأويلية بين مضيق لها وآخر يتوسع فيها، وذلك باختلاف النظر إلى النص وتحديد محكمه من متشابهه، ظاهره من مجمله.. فبينما توسع المعتزلة بتأويل النص بدعوى تعارضه مع العقل، ضيقه أهل السنة وجعلوا مناط التأويل القرائن، ذاهبين إلى عدم اللجوء إليه إلا عند الضرورة والحاجة، مع تمايز المذاهب داخل الفرق نفسها في إعمال التأويل على النص من عدمه.. ولكن بقي التأويل منهجاً لفهم النص ولقراءته لا لنقده قبولاً ورفضاً، وبقي كذلك منهج لإعمال النص وتفاعله مع الواقع لا لتعطيله وإقصائه عن الحياة، كما آل الأمر بالنسبة إلى الهرمينيوطيقا.

---

[846] الجابري: نحن والتراث، ص١٦، مرجع سابق.

بينما (نشأ علم "الهرمينيوطيقا" الذي **طور التأويل من حيث كونه منهجاً من المنـاهج إلى علم موضوعي يتناول المعارف –على تنوعها- بهدف التحقق من مصداقيتها** من جانب، وتفسيرها من جانب آخر)٨٤٧ فاستحالت الهرمينيوطيقا منهجاً نقدياً يسعى إلى إثبات الـنص أو نفيه، ولم يقتصر على قراءة النص وفهمه حيث (بدأ مصطلحاً لاهوتياً كمنهج لتفسير نصوص الكتاب المقدس ذات الطابع "الميتي" [أي الغيبي] الذي يحتمل التأويل، ثم جرى توظيفـه فـي مجال علم النفس الارتقائي.. إلى أن صار منهجاً –بل علماً- لتفـسير النـصوص الفلـسفية بتعقيداتها التي تنم عن رؤى مبدعيها، ثم توسع مفهوم المصطلح ليصبح علماً مكتملاً في الفهم لتفسير ظواهر العلوم الاجتماعية والإنسانية من خلال لغة نصوصها والغوص وراء دلالاتهـا المستترة والمستنبطة)٨٤٨ وهكذا أصبح علماً نقدياً يمارس سطوته على النصوص عموماً.

وقد انطلقوا للقول بالهرمينيوطيقا من منطلق أن اللغة في تطور مـستمر ممـا يعنـي استحالة القبض على المعنى والوقوف على الحقائق، وبأن النص ملتو بطبعـه يحجـب مـن الحقائق والمعاني أكثر مما يظهر فهو قائم على الحجب، وبأن المفاهيم تتغير بتغيـر الـسياق التاريخي، وهذا يستلزم اتباع منهج الهرمينيوطيقا للوقوف على الحقيقة من النص الـذي (قـد يكون استعمل بعض التعبيرات بمعنى ملتو، وهذا يقع لعدة أسباب متباينة كل التباين: المثل أو الرمز، الفكاهة والتمويه، ففي كل هذه الأحوال ينبغي أن ننفذ من خلال المعنى الحرفي إلـى المعنى الحقيقي)٨٤٩. ومما استندوا إليه أيضاً أنهم رأوا قبول النص للأقوال المتناقضة واتساعه ليشمل كل الخلافات، فكل فرقة تجد فيه ضالتها فهو نص متسع ومتنوع٨٥٠ (الأمر الذي **يجعل النص الإسلامي فضاء لتعدد المعاني والأصول أو لاختلاف الـصيغ والأنمـاط أو لتعـارض القواعد والأحكـام**)٨٥١ ومن هنا فإن النص متعدد المعاني مما لا يمكن الـ (وصـول إلـى النصوص الأصلية على الوجه الذي أنشأها به أصحابها ولا على الوجه الـذي أدركهـا بـه المعاصرون لها أي السلف)٨٥٢ مما يقتضي القراءة الهرمينيوطيقية.

ولا يتم ذلك (إلا عبر إعادة خلخلة اللغة واستعادة زمن إنشائيتها أي محاولة إخراجهـا وحشرها وبعثها، وإن **كانت اللغة هي ما ابتدي به الخلق، فإن التأويل هو ما يبتدى به البعث**

---

847 إسماعيل: في تأويل التاريخ والتراث، صـ١١، مرجع سابق.
848 إسماعيل: في نقد حوار المشرق والمغرب، صـ٧٤، مرجع سابق.
849 انجلوا وسينوبولس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، صـ١١٧، مرجع سابق.
850 انظر حرب: نقد الحقيقة، صـ٤٧، مرجع سابق.
851 حرب: الأختام الأصولية، صـ٤٧، مرجع سابق.
852 عبدالرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، صـ١٠١، مرجع سابق.

والمعاد، فالتأويل عودة إلى خلقية اللغة وبعثية معانيها)[٨٥٣] أي من خلال جعل النص معاصراً لنفسه بتفكيكه ثم لنجعله معاصراً لنا من خلال فهمه وفهم طريقة تشكله وقراءة ما يخفيه من أيديولوجيا ومعاني.. وذلك من خلال القراءة الباطنية للنص التي هي أقرب إلى القراءة الصوفية في شطحاتها البعيدة.. وبهذه القراءة الهرمينيوطيقية يمكن قلب الموازين والنظام الفكري القائم عليه الفكر الإسلامي[٨٥٤] وهذا هدف الحداثي من القراءة الهرمينيوطيقية وما انبنى عليها من قراءات وما أسسته من مناهج نقدية وفكرية.. تهدف جميعها إلى إقصاء الفكر الإسلامي ونزع القداسة عن النصوص ورفض أي وجود للحقيقة من أي نوع.

التأويل أو التعطيل بدليل اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

ومما استدل به القائلون بالتأويل الهرمينيوطيقي وتعطيل النصوص اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما أوقف قطع يد السارق عام الرمادة، وأوقف سهم المؤلفة قلوبهم، ولم يوزع أرض السواد في العراق على الفاتحين، فهو دليل على تعطيله للنصوص أو أنه إنما قرأها قراءةً تاريخيةً فـ (الحقيقة أن **عمر بن الخطاب لم يعطل الحدود أو النصوص ولكنه وجد أن سياقها الذي كانت تأخذ منه معناها غير موجود،** وبالتالي فلا مجال للتطبيق مع عدم توفر أركان التطبيق)[٨٥٥] أي أن عمر قرأ هذه النصوص وفق سياقها التاريخي فرأى أنها غير صالحة لزمانه وإن كانت صالحة لزمان سابق حين نزولها.

بينما رأى آخرون في فعله –رضي الله عنه- تأويل للنصوص أدى نهاية الأمر إلى تعطيلها بناء على قراءته التأويلية لها[٨٥٦]، وإن تعددت هذه التفسيرات التأويلية لفعل عمر، هل هي نظراً منه لروح الإسلام؟ أم مراعاةً للواقع وتغير الظروف؟ أو غيرها من التفسيرات التي تلتقي بالقول تعطيل عمر للنص متأولاً له.

وقد بين علماء الإسلام اجتهادات عمر وأشبعوها بحثاً ودراسةً ليخلصوا إلى نتيجة مؤداها أن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه- لم يعطل النص ولكنه رأى أن الأسباب الموجبة لتطبيقه لم تعد موجودةً أو لم تتحقق في وقت بعينه، فمثلاً سهم المؤلفة قلوبهم من

---

[853] ناصر: اللغة والتأويل، صـ٩٦، مرجع سابق.
[854] انظر تيزيني: النص القرآني، صـ ٢٥٠، ٢٥٣-٢٥٤، ٢٩٨، مرجع سابق.
[855] الحمد: السياسة بين الحلال والحرام، ص ٣٦، مرجع سابق.
[856] انظر: أبو زيد: مفهوم النص، ص (١٠٤-١٠٥)، وانظر البنا: نحو فقه جديد، (١١٥/٣-١١٦)، والبنا: الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولةً، ص ٨٠، والبنا: روح الإسلام، ص ١٣٨، مراجع سابق.

الزكاة أوقفه عمر بن الخطاب لأنه لم يعد هناك مؤلفة قلوبهم، فهم إما أصبحوا مسلمين وحسن إسلامهم، فإن كانوا فقراء أخذوا من الزكاة بكونهم فقراء، وإن لم يكونوا كذلك فليس لهم من مال الزكاة، وإما إنهم بقوا غير مسلمين، فبعد أن قويت شوكة الإسلام لم يعد بحاجة إلى استمالتهم.. ومتى وجد المسلمون حاجةً إلى الدفع من مال الزكاة للبعض ممن يريد تأليف قلوبهم، فإن هذا السهم موجود.. ففعل عمر هو توقيف مؤقت لأن أسباب الإنفاذ لم تعد متوفرةً مع عدم تعطيل النص أبداً أو حذفه أو إلغائه نهائياً، بل متى وجد الحاجة إليه أنفذه[857].

أما فعله رضي الله عنه بإيقاف حد السرقة عام الرمادة (فالحقيقة أن عمراً لم يوقف حداً استوفى شروطه فوجبت إقامته، بل كان **عمر ممن يرى أن الحدود تسقط بالشبهات.. والمذاهب.. كلها تسقط الحد بالشبهة، واعتقد أن عمراً رأى وجود المجاعة العامة وظنه شبهةً عامةً جديرةً بأن توقف الحد**، إذ الغالب ألا يسرق السارق في هذا الظرف إلا في الحاجة)[858] بل يمكن قراءة فعل عمر هذا من عدم تطبيقه حد السرقة على السارق عام الرمادة بأنه إعمال للنص كاملاً ليس فيه تأويل ولا تعطيل، وذلك لأنه أعمل نصاً وهو قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾ (النحل: ١٠٦) فإذا خاف الإنسان على نفسه الموت جوعاً أو عطشاً جاز له أن يأكل مما حرم الله كلحم الخنزير أو غيره بقدر ما يحافظ على حياته.. فالإسلام جاء لحفظ الضروريات الخمس، والذي سرق إنما كان الفعل عام الرمادة، أي عام فيه قحط ولم يجد السارق ما يقيم به أوده فسرق للحفاظ على حياته وحياة من يعول لا للاستزادة من المال ولا طلباً للكسب السريع.. وهنا يبطل إقامة الحد عليه لأن فعله إنما هو حفظ لإحدى الضروريات الخمس مما تجوز فيه بما يحرم وبقدر ما يحافظ على حياته.. وهكذا كان فعل عمر فاستلزم الحكم الذي يناسبه إعمال للنص مقابل نص آخر، فليس في فعل عمر - رضي الله عنه- تعطيل، بل ليس فيه تأويل وإنما إعمال للنص في موضعه، فالحال حال طوارئ لا ظرف اعتيادي.

أما عدم توزيع أرض السواد على الفاتحين، فقد ذكر ابن قدامة أن (**قسمة النبي - صلى الله عليه وسلم- خيبر كان في بدء الإسلام وشدة الحاجة فكانت المصلحة فيه، وقد**

---

[857] انظر القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص (١٠٤-١٠٧)، مرجع سابق.
[858] نفس السابق، ص،١٠٧-١٠٨.

تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض فكان هو الواجب)[٨٥٩] ومن جهة أخرى فـإن عمر لم يخرج (عن النص القرآني أو يبطله كما زعم زاعمون وهو قوله تعالى:"واعلموا أنمـا غنمتم من شئ فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل" (الأنفال، ٤١) ولكنه خص النص بالمنقولات التي يمكن أن تغنم وتحاز بالفعل)[٨٦٠] دون الأمـوال غيـر المنقولة التي لا تنتقل إلى حيز مالكها فعلا.. وبناء عليه فإن عمر لم يعطـل الـنص وإنمـا خصصه لبعض أجزائه مراعاةً للمصلحة وتحفيزاً للجند على الاستمرار في الجهاد لئلا يركنوا إلى الأرض زراعةً وعملاً فيشتغلوا بالزرع ويتركوا الجهاد فيتحقق ما حذر منه رسول الأنام صلى الله عليه وسلم بقوله:"إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بـالزرع وتـركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلا لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم"[٨٦١]، ففعله رضي الله عنه إعمـالاً للنص مع تقدير للمصلحة فخصص النص ببعض أجزائه مما لا يعد تعطيلاً ولا خروجاً عـن النص أبداً.

وكذا فعل عثمان بن عفان عندما جمع ضالة الإبل في بيت المال حتى ينشدها صاحبها فيعطى إياها مع ورود النص بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التعرض لضالة الإبـل أو أخذها والتقاطها، ولكن عثمان رضي الله عنه فعل ما يخالف ظاهر النص مراعاةً لحال الناس وما طرأ عليهم من تغير في الأحوال مما خشي معه من ضياع الأمـوال (فأجـاز التقاطهـا والتعريف بها ثم تباع ويحفظ ثمنها لصاحبها، فإذا جاء أخذه.. والحق أن عثمان نظـر إلـى مقاصد الشريعة في الحفاظ على أموال الناس ففعل ما هو الأصح في زمنه كما فعل الرسـول ما هو الأصح في زمنه)[٨٦٢].

ويمكن القول بأن فعل النبي صلى الله عليه وسلم، إقرار لما كان عليـه الأمـر عنـد العرب مع زيادة بحفظ الأموال وعدم جواز أخذها أي التقاطها، ولا تصبح حلالاً لمن التقطها، مع مراعاة أن الحياة كانت محدودةً في دولة المدينة من حيث عدد المسلمين وتشعب الأعراق والأجناس ونحوه.. بينما زمن عثمان تنوعت مناحي الحياة وأصبحت تميل إلى التعقيد أكثـر، وازداد عدد رعايا الدولة الإسلامية خاصةً مع انتشار الإسلام واتساع رقعته بالفتوحات.. ممـا يعني أن الإبل الضالة أصبحت مالاً معرضاً للفقدان أو النفوق.. فحافظ عثمان رضي الله عنه

---

[859] ابن قدامة،المغني٣٠٨/٢. نقلاً عن القرضاوي: دراسة في فقه المقاصد، صـ١٧٣، سابق.
[860] القرضاوي: دراسة في فقه المقاصد، صـ١٧٣، سابق.
[861] انظر الألباني: السلسلة الصحيحة، ١٠/١، سابق.
[862] القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة، صـ١٧٣، مرجع سابق.

على العلة من الحكم (النص) وهي حفظ المال، ولكن اختلاف الأسلوب أو الطريقة، ففي فعلـه هذا تأويل ولكنه تأويل منضبط بمراعاة السببية (أي سبب الحكم وعلته)، فالعلاقة بين المعنـى الظاهر والمعنى المجازي علاقة السببية أو العلة، وهذا يخالف المـنهج الهرمينيـوطيقي فـلا يصح استدلالهم به.

وهذا الاستدلال يدفع إلى الوقوف على ضوابط التأويل وضوابط الهرمينيوطيقا.

ضوابط التأويل ومحددات الهرمينيطيقا:

المنهج الإسلامي في تأويل النصوص يقوم على ضوابط محددة قد أوسـعها علمـاء الإسلام من أصوليين وبيانيين ومفسرين بحثا، ولكن يجدر التنويه على بعض الضوابط في هذا المقام قد تمثل جوهر الفرق بين التأويل الإسلامي للنص وبين الهرمينيوطيقا الحداثية للـنص نفسه وهي:

الضابط الأول: أن التأويل الإسلامي لم يخضع جميع النصوص للتأويل، أي لم يقل أن جميع النصوص قابلة للتأويل، لذا فقد فرق بين ثلاثة أصناف للنص من حيث قابليته للتأويـل هي: صنف اتفق أهل التأويل على وجوب تأويله مثل آية الاستواء، ونزول الله إلـى الـسماء الدنيا.. وصنف ثاني اتفق العلماء على عدم جواز تأويله مثل النصوص التـي تتحـدث عـن أصول الإسلام.. وصنف ثالث متردد بين الصنفين السابقين[٨٦٣].. والذي يهم في هـذا المقـام ليس الخوض في صحة هذه التصنيفات أو كيفيتها وما إلى ذلك.. ولكن المراد هـو أن لـيس جميع النصوص في الإسلام قابلة للتأويل، ولا يخضعها المسلمون للتأويل حتـى عنـد غـلاة الصوفية.

والضابط الثاني لعملية التأويل الإسلامي المعتبر هو وجوب أن يرتبط المعنى المؤول إليه النص مع النص ذاته بعلاقة من العلاقات، فلا يقبل التأويل إن لم يكن له ما يسوغه فـي اللغة، أي أن من شروط التأويل مراعاة (معهود العرب في خطابها) فلا يقبل الكلام أو التأويل بلا دليل.

والضابط الثالث في هذا المقام هو: وجوب توفر شروط لمن يقوم بعملية التأويل فـلا يقبل التأويل من أي شخص، بل لا بد أن يكون المؤول تتوفر فيه صفات تؤهله للقيـام بهـذه

---

[863] انظر ابن رشد: فصل المقال، صـ١١١، ١١٦-١١٧، مرجع سابق.

العملية، مثل أن يكون عالماً باللغة وبمعهود العرب في خطابها، وأن يكون عالماً بالتنزيـل أو بالنصوص ويعلم ناسخها من منسوخها، ومتقدمها من متأخرها، وخاصها من عامهـا.. لـئلا يؤول نصا ليس ينبغي تأويله.. وغيرها من الشروط التي لا تفتح باب التأويل على مصراعيه أمام كل من أراد (فالخطأ في الشرع على ضربين: إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظـر في ذلك الشئ.. ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن. وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد مـن الناس، بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة.. وهـذا مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي)[٨٦٤] وهذا مما لم يرق للحداثيين وفسروه بأنه (عدم إفشاء التأويل للجمهور ليس له من معنى آخر غير شجب ممارسة السياسة في الدين)[٨٦٥].

ومن المحترزات التي وضعوها للتأويل هو عدم إفشاء التأويلات أو نشرها إلى الجميع أو إلى العامة ممن قد يفسد عليهم دينهم لما تخاطبهم بما لا تطيق عقولهم، فيكون لهـم فتنـة وفساد في الدين، وهذا ما أخذ على بعض تأويلات المعتزلة لبعض النصوص وإفشائها للعامة.

ومما بحث في هذا المقام هو متى يلجأ إلى التأويل؟ بمعنى أن التأويل في الإسلام ليس ممارسة للعبة الكتابة والحجب، ولا لهواية قراءة المستور والمتواري.. إنمـا جـاء التأويـل لحاجة، وهذا يعني أن الأصل في فهم النص وقراءته حمله على ظاهره إلا لقرينـة تقتـضي استبعاد المعنى الظاهر إلى معنى آخر غير ظاهر من منطوق النص، فالأصل في الشريعة (أن يعمد إلى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شئ مما كُلفنا اعتقاده **ويجتهـد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً إلا إذا كان التأويـل ظـاهراً بنفسه،** أعني ظهوراً مشتركاً للجميع)[٨٦٦] أي يتم اللجوء إلى التأويل فقط عند الحاجة المعتبرة إليه.

وذلك حفاظاً على النص من أن يصبح ألعوبةً بين السفهاء والمتعالمين، فـ ـ (**تأويـل الأحاديث والنصوص عامةً وإخراجها عن ظواهرها باب خطر لا ينبغي للعالم المسلم ولوجه إلا لأمر يقتضي ذلك من العقل أو النقل،** وكثيراً ما نؤول الأحاديث لاعتبارات ذاتية أو آنية أو

---

864 ابن رشد: فصل المقال، صـ١٠٨، مرجع سابق.

865 الجابري: مقدمة كتاب فصل المقال لابن رشد، صـ٧٦، مرجع سابق.

866 ابن رشد: فصل المقال، صـ١٢٤، مرجع سابق.

موضوعية، ثم يظهر للباحث المدقق بعد أن الأولى تركها على ظاهرها)[867] ومن هذه الحاجات دفع الاستشكال المتوهم مما يصد عن دين الله ويؤدي إلى التشكيك فيه[868]، وقد يعد التأويل في بعض الأحيان ضرورة يستوجبها النص كما تقدم في أصناف النصوص من التأويل.

ولعل هذه الضوابط السابقة تمثل جوهر الفرق بين العملية التأويلية في الممارسة الإسلامية وبين العملية التأويلية الهرمينيوطيقية في الممارسة الحداثية، فلا بد أن يكون التأويل في الإسلام منضبطاً بقواعده المحددة وألا يخرج به عن الإسلام نفسه، فبدلاً من أن يكون محاولةً للفهم وإزالة الاستشكال المتوهم يصبح بحد ذاته استشكالاً يؤول إلى الخروج عن الإسلام جملةً.

محددات التأويل الهرمينيوطيقي:

يفرق الحداثيون ابتداء بين نوعين من التأويل: التأويل المباشر، والتأويل غير المباشر، وذلك لأن (النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة، لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته، **ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة..[منها] طبيعة العلم.. الأفق المعرفي الذي يتناول العالم المتخصص النص، فيحاول أن يفهم النص من خلاله أو يحاول يجعل النص يفصح عنه)**[869] ومنها الحاجة إلى تعدد تفسيرات وتأويلات النصوص الإسلامية لأنها محور حضارتها ففتح الحداثي الباب واسعاً أمام عملية التأويل (**فاتحاً بذلك عالم الذات على عالم النص دونما وساطة منهجية أي أنه "لا يوجد نظرية في التأويل مستقلة عن تطبيقه، فهو ليس منهجاً بحيث يستطيع تعلمه وتطبيقه على حقل من الموضوعات، بل هو تطبيق لتجربة عملية معتمدةً على التأويل الداخلي المحايث للحياة"** (غادير: kart decomprenders، ص ٢٧٢))[870]، **فهذا أول محدد** للممارسة الهرمينيوطيقية وهو عدم وجود منهج تأويلي، فهو ليس مجالاً للعلم أو للدرس.

والمحدد الثاني هو عدم وجود تأويل أو فهم صحيح مطلقاً، وهذا مبني على غياب المنهج فلم يكن للقراءة الهرمينيوطيقية منهجاً تسير عليه، مما يعني غياب مرجعية أو ضوابط

---

[867] القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة، صـ١٨٧، مرجع سابق.
[868] انظر السابق نفسه، صـ١٨٤-١٨٥، ١٧٨.
[869] أبو زيد: مفهوم النص، صـ٩-١٠، مرجع سابق.
[870] ناصر: اللغة والتأويل، صـ ٣١، مرجع سابق.

تحتكم إليه عملية القراءة فكل قراءة هي منهج صحيح محتمل، وهو منهج غير صحيح في الوقت ذاته[871]، مما يسمح بإطلاق عبارة (فوضى التأويل) في الممارسة الحداثية الهرمينيوطيقية.

والمحدد الآخر هو خضوع جميع النصوص إلى التأويل دون تمييز بين محكمها ومتشابهها، بين ظاهرها ونصها.. فجميع النصوص خاضعة للتأويل الهرمينيوطيقي فلا (يركن إلى ظاهر النص من متشابهه ومحكمه)[872] وإذا أراد استثناء شئ من الخضوع إلى التأويل استثنى المبادئ الكلية للإسلام –حسب تعبيره- والتي حددها بثلاثة مبادئ هي: (**"الإقرار بالله تعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي والآيات التي تقرر هذه المبادئ** يجب أن تؤخذ على ظاهرها فلا يجوز تأويلها" (فصل المقال: ٤٥-٤٦))[873]، وما سوى ذلك خاضع للتأويل[874].

ومن هنا يتبين أن محددات التأويل الهرمينيوطيقي الحداثي هي اللامحددات، بمعنى هو السلوك الذي لا ينتظم في سياق محدد، هو الفوضى غير الخلاقة، هوغياب العلم وفقدان الأشياء لقيمتها الذاتية ولضرورتها المعرفية، هو فقدان العلم صورته وهيأته وغياب شكله ورسمه.. هو اللاشئ سوى الهرطقة.

مع التنويه بأن هذا الموقف لا ينقضه ضرورة امتلاك المؤول الهرمينيوطيقي لأدوات التأويل التي تمكنه من إجراء عملياته التأويلية الهرمينيوطيقية، ولكن هذه الأدوات تتمثل في استيعاب المناهج النقدية واللسانيات المعاصرة، وكلما كان الحداثي متمكناً من العلوم –على عمومها- كان أقدر على إجراء تأويلاته وتفكيكاته، فـ (**العلوم نقلية كانت أم عقلية، قديمة أم حديثة، مجرد أدوات للتأويل وهي أدوات لا بد من استيعابها، وأهمها أدوات التحليل اللغوي**)[875] ولكن هذه الأدوات عبارة عن أدوات مساعدة على عملية الهرطقة ولا تشكل

---

[871] انظر نفس السابق، ص٣٢.

[872] تيزيني: النص القرآني، ص٢٥٣، مرجع سابق.

[873] الجابري: مقدمة كتاب فصل المقال لابن رشد، ص٦٧-٦٨.

[874] وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجابري أخذ هذه المبادئ الثلاثة من كلام ابن رشد وحصر المبادئ الإسلامية التي لا يجوز تأويلها بها فقط..مع أن ابن رشد إنما ذكر هذه المبادئ الثلاث على سبيل المثال لا الحصر ضارباً بها المثل على الصنف الذي لا يجوز تأويله من النصوص.. ففي فعل الجابري تحكم واضح وتمحك لا يقبل.

[875] أبو زيد: مفهوم النص، ص ٢٤١، مرجع سابق.

منهجاً أو ضابطاً، بينما (**يظل عقل القارئ أو المؤول ذا دور أساسي في حركة التأويل، لذلك لا بد أن يكون الوعي وعياً أصيلاً بحركة التاريخ واتجاه المستقبل** حتى لا يتحول دور المفكر والمؤول إلى أن يكون مجرد حافظ غير فقيه)[٨٧٦] فتبقى الذات القارئة وانطباعاتها الأولية والنهائية عن النص هي مدار العملية التأويلية الحداثية الهرمينيوطيقية، وما تبقى يكون عوامل مساعدة ليس إلا.

رفض قاعدة "لا اجتهاد مع النص":

وبناء على ما تقدم من خضوع جميع النصوص لعملية التأويل الهرمينيوطيقي، يغدو من غير المنطقي المحافظة على القاعدة الأصولية "لا اجتهاد مع النص" فعملية التأويل الهرمينيوطيقي بحد ذاتها هي اجتهاد في النصوص وهي اجتهاد غير منضبط بمنهج أو قاعدة.. ومن هنا ذهب الحداثي إلى القول بـ (زيف مبدأ لا اجتهاد فيما فيه نص فالاجتهاد هو الوجه الآخر للنص، الوجه الذي بدونه يتوقف عن أن يكون نصاً لغوياً دالاً، ويتحول إلى أيقونة للزينة والتبرك.. **الاجتهاد** على عكس ما يعني الخطاب الديني، **هو الطريق الوحيد للإفصاح عن دلالة النص الأولي الرئيسي**، والقرآن هو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى إكساب النصوص الفرعية الأحاديث مشروعية الوجود ذاتها)[٨٧٧] بصفتها عملية قراءة للنص الأصلي (القرآن) شارحةً ومفسرةً له.

وكذا فإن رفض هذه القاعدة لأنها –حسب الحداثي- تجمد النص وتجعله بنيةً مغلقةً غير قابلة للتفاعل مع الواقع المتجدد، وهي كذلك تلغي تفاعل النص مع القارئ الذي عليه يعود عبء فهم النص وتحديد معناه وفحواه، فهو أساس عملية التأويل الهرمينيوطيقي[٨٧٨].

وأنت ترى أن أدلة رفض هذه القاعدة، ليست أدلة تنقد أو تنقض القاعدة من خلال التحليل العلمي وبيان عدم مطابقتها للمصلحة مثلاً، أو لواقع الحال أو غيرها من الأمور التي يمكن تسويقها كأدلة أو مبررات لرفضها.. وإنما مجمل الرفض إنما جاء لأنها لا تتوافق مع النظرية التي يؤمن بها القوم، ولا تتماشى مع مشروعهم الفكري الثقافي لإقصاء النص عن الحياة.. وهو مما يعني رفض استدلالهم والتأكيد على ثبات القاعدة وبطلان إبطالهم إياها.

---

[876] نفس السابق.
[877] أبو زيد: نقد الخطاب الديني، صـ١٠٥، مرجع سابق.
[878] انظر السابق، صـ٦٢.

والأمر الآخر أن هذه القاعدة هي عبارة عن تتويج لنظام فكري كامل، حيث أن الثقافة الإسلامية وحضارتها حضارة نص وثقافة نص، وقد أبدعت في علم النصوص ما لم تبدعـه أمة من قبل، وكانت نتيجته هذه المناهج النقدية للنصوص أن صدرت هذه القاعـدة.. وهـي منظومة تختلف تماماً عن المنظومة الفكرية والثقافية للحداثة وإن اكتست ثوب العربية، فهـذه الثقافة قائمة على إقصاء النص ورفضه، مما ينبني عليه رفض كل ما يكـرس الـنص لأنـه يستلزم نقض المشروع الثقافي كله.. بعبارة أخرى إن قبول هذه القاعدة أو رفضها يمثل حلقةً من حلقات الصراع الجوهرية بين الخطاب الحداثي والخطاب الإسلامي القائم علـى إعمـال النص.

وهذه القاعدة لا تجمد النص ولا تجعله غير معاصرا للزمان والمكان المطلقين.. بـل هي تعني تفعيل النص دون إقصائه من خلال تفعيل منطوقه ومفهومه بالرغم من تعدد الأزمان والأفهام، انطلاقا من أن مصدر النص هو الوحي المطلق فلا بـد أن يأخـذ صـفة مـصدره وموجده فيكون مطلقا بصياغته مفهوما ومقروءا ظاهرا ومؤولا..

النص الإبداعي النص حمال الأوجه:

ليتلاءم منهج التأويل الهرمينيوطيقي وليخرج بصورة بناء واحـد متكامـل.. ذهـب الحداثي إلى النظر إلى النص على أنه نص إبداعي، بمعنى أنه نـص حمـال أوجـه يقبـل التناقضات في الأفكار ويجد كل صاحب فكر –وإن كان منحرفاً- فيه ما يـسوغ فكـره ومـا يعطيه مبرراً وشبه دليل على ما هو عليه، فـ (**هذه هي خاصية النص الجديد بالقراءة: إنـه لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية،** بل هو فضاء دلالي وإمكان تـأويلي، ولـذا فهـو لا ينفصل عن قارئه ولا يتحقق دون مساهمة القارئ، وكل قراءة تحقق إمكاناً دلالياً لم يتحقق من قبل، كل قراءة هي اكتشاف جديد)[٨٧٩] فالنص الإسلامي (كلام تتسع معانيـه وتتعـدد وجـوه الدلالة فيه، إنه كلام **لا يمكن استقصاء معانيه أو حصر دلالاته، ولا يمكن لأحـد أن يقـبض عليه أو يفوز بحقيقته**.. فإن الحديث القرآني نص بامتياز والنص ينطوي على التعدد)[٨٨٠] فهذا هو النص الجديد بالقراءة، النص الذي يمارس هواية الحجب، فهو الصالح لنمارس معه لعبـة القراءة الحداثية.

---

[879] حرب: نقد الحقيقة، صـ٩، مرجع سابق.
[880] نفس السابق، ص٣٤-٣٥.

والنص الإسلامي هو بنية مفتوحة على الدلالات المتناقضة والمتعددة الذي يجعل منه مظلةً واسعةً يستظل تحتها كل صاحب فكر[٨٨١] مستدلين بمقولة علي بن أبي طالب:"القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال"[٨٨٢] مما يؤكـد أن العبـرة بالـذات القارئة وأن قراءته هي عملية إنتاج جديد للنص وتشكيل يتناسب والشخصية القارئة له.

وواضح الفرق بين مقول –علي بن أبي طالب- وبين المستفاد أو المستنبط منه فيمـا قال به الحداثي.. فكلام علي رضي الله عنه إنما هو بيان لإمكان التوظيف المتعدد للنص مـن قبل أصحاب الفكر المتعدد ولا يعني ذلك أن هذا التوظيف مقبول دائماً، بل كثيراً مـا يكـون الاستشهاد مغرضا والتوظيف مبنيا على لي عنق النص وتقويله ما لـم يقلـه تمامـاً كفعـل الحداثيين هنا، ومرجعية كلام علي بن أبي طالب إنما هو معهود العرب في خطابها، فليس كل تأويل مقبول، كما أنه ليس كل تفسير للقانون يعتد به، وإلا لضاعت الحقوق وانتفـى النظـام وانفلت القضاء من عقاله.

فالنص هنا –النص الإبداعي- قابل (**لعدد لا يحصى من القراءات** حيث تتنـاول كـل قراءة مستوى واحداً أو عدداً من المستويات كموضوع للقراءة والمعاينة، **وتعدد المـستويات وتنوع الأصعدة السيميائية لا يعني انغلاق كل صعيد أو مستوى على نفسه**، بل يعني انفتاحه على غيره من المستويات وعلى الواقع)[٨٨٣] أي لا وجود لحقيقة نهائية أو لفهم صحيح واحـد للنص، فهو نص يقوم (على أوجه متعددة من المجاز تمارس دوراً هائلاً في استحداث من يبدو فيه بنية التباسية نصية دائرية)[٨٨٤] أي يبقى يدور في حلقة مفرغة من إنتاج المعنى ثم تجاوزه إلى معنى جديد، وهكذا في حركة لا تنتهي من الإنتاج وإعادة الإنتاج وصولاً إلـى عـدد لا نهائي من القراءات تتسم جميعها بأنها محاولات ليست نهائية ولا تمتلك لـشئ كـان يـسمى (الحقيقة).

وهذا التعدد اللامتناهي من القراءات مبني على أساس أو مبدأ النسبية الذي يقتضي أن اللغة هي (**لغة عائمة وكل كلمة تعبر عن فكرة مركبة لم تحدد بالدقة ولها معان عديدة نسبية متغيرة**، فاللفظ الواحد يدل على أشياء كثيرة مختلفة، وتتخذ معاني مختلفة عند المؤلف الواحد

---

[881] انظر تيزيني: النص القرآني، صـ٢١٢-٢١٣، وانظر الزين: تأويلات وتفكيكات، صـ٢٠٣، مراجـع سابق.

[882] الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٦٦/٥، نقلاً عن تيزيني: النص القرآني، ص (٨٣-٨٤)، مرجع سابق.

[883] خمري: نظرية النص، صـ١٠٣، مرجع سابق.

[884] تيزيني: النص القرآني، صـ٢٤٨. وانظر نفس المرجع، صـ١٠١، ٢٢٤، وغيرها، مرجع سابق.

تبعاً للسياق)[٨٨٥]، ومن هنا فإن مدلول الألفاظ على المعاني إنما هي نسبية لأن المعاني والقـيم وغيرها كلها نسبية تخضع لتغير الزمان والمكان، بل لتغير القراء للنص الواحد.

فكل شئ نسبي يختلف فهمه ويختلف تحققه من وقت لآخر ومن مكان لآخـر حتـى النبوة ذاتها التي هي تفاعل النبي مع الواقع هي فعل نسبي[٨٨٦] وصولاً إلى نسبية الأشياء كلها، فـ (الأخلاق نسبية في الزمان والمكان وبالتالي فإن الفـضيلة ذات مفهـوم متغيـر يختلـف باختلاف الطرح وصاحب الطرح سواء كان فرداً أو جماعةً)[٨٨٧] فلكل شخص ميزانه الخاص في تحديد المفاهيم، وفي قراءته للقيم والأخلاق والأفكار مما ينعكس على قراءته للنـصوص قبولاً ورفضاً فهماً وتأويلاً.

ولكن لا بد من مراعاة ضوابط العلاقة بين النص والواقع وأثر الواقع في تحديد قـيم الأشياء ووضع مفاهيم لها مما يؤدي إلى تفاوت المعاني واختلافها من عـصر لآخـر ومـن مجتمع لآخر، إلا أن هذا الاختلاف إنما هو بدرجة أو مقدار تحقق الفضيلة أو القيمة في الشئ لا في أساس وجوده من عدمه، فقيمة الصدق مثلا تختلف من عصر لآخر ومن مكان لآخـر، ولكن هذا الاختلاف إنما بمقدار ما يعطيه هذا العصر أو المكـان مـن وزن لهـذه القيمـة، فالاختلاف في المقدار والوزن لا في الوجود من العدم، فلا يتصور أن يكون هنـاك عـصر ومكان يقول بعدم ضرورة وجود هذه القيمة الفاضلة (الصدق) مثلاً.. وهـذا خـلاف مقـول المذهب الحداثي في النسبية الذي يريد منها أن تطال القيم والثوابت والأشياء وجوداً وعـدماً، وليس فقط مقداراً ووزناً.. وهذا موطن خلاف جوهري مما يفسد هذا القول ويبطله.

وقد استدل الحداثيون –أو بعضهم- على النص الإبداعي حمال الأوجه متقبل للقراءات المتعددة، استدلوا بالقراءة الصوفية، خاصةً شطحات الصوفية في تفسير النصوص عند ابـن عربي وغيره والمنطلق من القول بندرة "النص" –بالمعنى الاصطلاحي الإسلامي للنص- [٨٨٨]، فـ (يطرح ابن عربي مفهوم "ندرة النص" وهو المفهوم الذي يسوغ "التأويل" ويجعله لا مجرد أمر مشروع بل يطرحه بوصفه ضرورة لا غنى عنها، **إن الفقهـاء الـذين يعتمـدون فـي مرجعيتهم الدينية على مجرد النقل عن السابقين.. لا يستطيعون –فيما يرى ابن عربي- فهم**

---

[٨٨٥] انجلوا وسينوبولس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، صـ١١٤، مرجع سابق.
[٨٨٦] انظر مبروك: النبوة، صـ٢٤-٢٨، مرجع سابق.
[٨٨٧] الحمد: السياسة بين الحلال والحرام، صـ١٠٨، مرجع سابق.
[٨٨٨] وهو الظاهر البين بذاته مما لا يحتاج إلى تأويل ولا يجوز فيه تأويل.

الشريعة وإدراك معناها كما يفهمها أهل الله الذين يأخذون علمهم مباشرةً بطريق الاتـصال الروحي)[٨٨٩].

ويلاحظ على هذا الاستدلال بأنه استدلال يخالف أصول مذهب المستدل.. ففي قبولـه القراءة الصوفية يستلزم قبوله مقدماتها النظرية المتضمنة الاتصال المباشر للصوفي مع الله.. وهذا مما لا يقبله منهج الحداثي نفسه، ففي قبول هذا المبدأ (الاتصال المباشر مع الله) يستلزم من الحداثي أخذ القراءة الصوفية على أنها حقائق معرفية مقبولة حكماً لأنهـا صـادرة عـن المطلق ليست اجتهاد من هذا الصوفي البشر المحدود، فهي وإن جرت على لسانه، فإن الله قد أنطق لسانه دون إرادة حقيقية بشرية منه في هذا النطق وفي إصداره هذا الكلام، ممـا يثبـت وجود شئ اسمه (الحقيقة) أو لشئ اسمه (القراءة الثابتة للنص) ويدل على إمكان القبض على مفهوم محدد له.. وهذا ما لا يقبله الحداثي فيلزمه من ذلك إما قبول ما تقـدم والـذي يمثـل المقدمة النظرية للقراءة الصوفية، وإلا بطل استدلاله بالقراءة الصوفية لصحة مذهبـه الـذي ينادي به لأن في هذه القراءة ابتداء إبطال للمقدمات النظرية لفلسفة التأويل الهرمينيوطيقية.

ومن هنا قال الحداثي بفكرة (الرمزية) أي رمزيـة الألفـاظ والقـصص والأخبـار والأشياء، وتعامل مع اللغة على أنها سيمياء أو مجموعة من الرموز والعلامات التي لا تعـد حقيقة بذاتها.

رمزية اللغة والنصوص:

استكمالاً للبناء الفكري الحداثي في التعامل مع النصوص، ذهب إلى تبنـي نظريـة "رمزية اللغة" فاللغة عنده عبارة عن مجموعة من الرموز تتتابع في سياق تراكيبي واحـد لا تشير إلى الأشياء بذاتها، بل هي ترمز إليها من خلال ما تقدمه من تراكيب وما تصوره مـن أحداث وشخصيات، أقرب ما تكون بمسرحية تدور مشاهدها على قصص خيالية بـذاتها، وإن كانت تعالج مشاكل أو قضايا محددة عن طريق القصة أو المسرحية أو الشخصية التي تجتمع كلها في (الرمزية).. فكانت (وظيفة الرمز في الأصل فتح عالم النص على التعدديـة وعلـى تأويلات متعارضة، أي أن الرمز يعيد تشكيل العالم لتمثلات اللغة وإشاراتها، وكذا تنشيط فعل التخييل في الذات، **ففي الرمز يكمن المعنى المزدوج، والمعنـى المـزدوج هـو موضـوع**

---

[889] أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، صـ١٥٥، مرجع سابق.

التأويل)[890] ومن هنا كانت اللغة من وجهة نظر بعض الحداثيين بما تحتويه من نصوص عبارة عن منظومة من الرموز تستوجب قراءتها وتحليلها للوقوف على ما تخفيه من المعاني، فهذه وظيفة الرمز.

والرمزية من الأدوات التي قامت عليها النظرية السيميائية **فمجال (السيميائيات هو الانتقال من العلاقات اللغوية ذات الدلالة المعجمية المحدودة إلى مستوى أعلى ودمجها ضمن منظومة رمزية أكثر تعقيداً،** وهذا الدمج يعطيها فاعلية تعبيرية جديدة ويجعلها تتحرك داخل منظومة من القيم الجمالية، وهذا يعني **الانتقال من العلامات باعتبارها وحدات مستقلة إلى وحدات نصية ذات دلالة رمزية)**[891] والذي يسوغ القول بهذه الصفة النمطية للغة العربية هو ما تحويه من أساليب بيانية مختلفة من التشبيه والتمثيل والمجاز والاستعارة والكناية.. بل وتستعملها في نطاق واسع يضفي على النص المستخدم نوعاً إضافياً من المكانة الجمالية[892].

ومن هنا تجد الحداثي ينظر إلى الأشياء الواردة في النصوص الإسلامية مما يعد بعضها من ثوابت الإسلام كاللوح المحفوظ والملائكة والجن والشياطين (والسجلات التي تدون فيها الأعمال.. وتمسكه [أي الخطاب الإسلامي] بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط.. إلى آخر ذلك من تصورات أسطورية)[893] فهذه كلها في الحقيقة إنما وردت على سبيل الرمز لا لأنها موجودة حقيقةً أو صوراً كما هو واقع أو سيقع فعلاً –حسب النظرة الحداثية- إنما هذه وردت في القرآن والسنة أسلوباً رمزياً فقط.

والقول بالرمزية إنما هو إبطال لقداسة النص ومحاولة للتحرر من سلطته، وإطلاق حرية العقل والإنسان في قراءة النص حسب ما يريد[894]، ومن هذا المنطلق -رمزية النص واللغة- نظر بعض الحداثيين إلى القصص القرآني وإلى شخوص الأنبياء وقصصهم مع أقوامهم، وكل ما انبنى عليه من صور وأحداث، إنما هو رمز استخدمه القرآن بأسلوبه لإيصال فكرة تثبيت الدين والتخويف من رفضه والخروج عنه لا أنها قصص وشخوص موجودة في التاريخ على الحقيقة، فمثلاً لم تثبت الحفريات الأثرية في مصر عن وجود شخص اسمه (موسى) فلو كان موجوداً في الحقيقة لأثبتت الحفريات ذلك، وكذا فإن (**هذا التاريخ بكل**

---

890 ناصر: اللغة والتأويل، ص ٤٢، مرجع سابق.
891 خمري: نظرية النص، ص ٣٨٢-٣٨٣، مرجع سابق.
892 انظر الجابري: بنية العقل العربي، ص ٢٤٧-٢٤٨، مرجع سابق.
893 أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص ١٣٥، مرجع سابق. والبين معكوفتين من الباحث.
894 انظر أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ص ٢٦-٢٧، مرجع سابق.

وثائقه التفصيلية لا يذكر في وثائقه تلك على الإطلاق شخص باسم يوسف بلغ مركزاً مهماً في الدولة المصرية، كما لم يرد في هذه الوثائق على كثرتها وكثرة معلوماتها أي ذكر ولو حتى إشارة لأي من الحوادث التي تذكرها التوراة بالنسبة لشخص يوسف)[٨٩٥] وذكره للتوراة هنا ليوهم أنه لم يقصد القرآن.. ولكن هذا الإيهام لا ينطلي على أحد لأنه إنما يرفض وجود شخوص الأنبياء الذين عد الإسلام الإيمان بهم من أركان الإيمان الستة التي لا يصح إيمان مسلم دونها، وهم شخوص وردت قصصهم التي أشار إليها بالنفي في القرآن الكريم فإنكارها بالقول برمزيتها وعدم وجودهم على الحقيقة هو إنكار لما ثبت في القرآن واحتل جزءاً ليس بالقليل من آياته وسوره.

وعلى هذا المنوال سار آخرون بالنظر إلى القصص القرآني والعبادات وبعض الأحكام وأحداث السيرة والسنة على أنها مجموعة من الرموز[٨٩٦]. مما يعني أن هذه الأشياء غير مقصودة بذاتها أو أنها غير موجودة على الحقيقة، بل هي ترمز إلى معاني تريد تحقيقها؛ فالصوم يرمز إلى الشعور مع الفقراء وإلى بعض المعاني.. فمتى تحققت هذه المعاني من غير الصوم أغنى عن هذه العبادة، وكذا الحج وكذا الصلاة.. وهكذا.

ومن التأويل الرمزي لأحداث السيرة قراءة حادثة شق صدر النبي صلى الله عليه وسلم وغسل قلبه وإزالة حظ الشيطان.. وما إلى ذلك بأنها قصة على سبيل الرمز (**والحقيقة أن ذلك لا يتعدى صورةً معنويةً للطهارة كما هو الحال في الأمثال العامية، فالقلب ليس في البطن بل في الصدر. والشرور ليست في القلب عالقة به فيغسل منها ولكنها صفات في الأفعال يدركها العقل وتختارها الإرادة، وهي صورة رمزية للعصمة**)[٨٩٧] مما يؤول إلى إفراغ النصوص والأحكام من مضمونها وعدها كلها عبارة عن صور لا حقائق فتنتفي الحقيقة ويضيع النص، ويبقى العقل السيد الأوحد القادر على تحديد الأشياء وقراءتها، ويطلق العنان للهوى بقول ما يشاء وقراءة ما يريد.

ويلاحظ أن هذه القراءات الرمزية لا تقوم على دليل منطقي ولا على حجة عقلية إلا الرغبة في إقصاء النص وإفقاد الحقيقة لذاتها وفقدان الشئ لكينونته، وهي نظرة تعمق العبثية وتغيب العقلانية بل هي انغماس في الهرطقة وتحقيق للهوى بأقصى صوره.. فأي علم يبتغي

---

[895] عبدالقادر: المأزق في الفكر الديني، ص ١٠١، وانظركلامه في السابق، ص ٨٦، ٩٧، ١١١.
[896] انظر حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ٤/٤٧-٤٩، ١٧٥/ ٢٧٧، وغيرها، مرجع سابق.
[897] نفس السابق ٤/١٤٢-١٤٣.

أصحاب الرمزية الوصول إليه.. بالرغم من كونه تيار قديم ظهر منذ عهود مبكرة، ولكنه فكر مرفوض لأنه يخالف المنهج العلمي من جهة، ولا يقدم دليلاً على صحة مذهبه من جهة ثانية.

أما استخدام اللغة لأساليب البيان من مجاز وتمثيل.. وغيره، فإن هـذه الاسـتخدامات تقوم على منهج واضح وتعتمد على دلائل وقرائن ثابتة بينة.. فلا يصلح الاستدلال بأسـاليب البيان المتعددة على القراءة الرمزية لاختلاف مضمون كليهما واختلاف أدواتهما عن بعضهما.

أما القول برمزية القصص والأحداث لأن الدراسات الأثرية لم تشر إلى أسماء الأنبياء أو الأحداث التي ورد ذكرها.. فإن هذا لا يستقيم لأنه تحكيم للعلم الأثري في الـنص، فهـو مرفوض من حيث المبدأ لأنه تحكيم للمحدود في المطلق، وهو يخالف حقائق الأشياء.. ومـن جهة ثانية فإن الدراسات الأثرية لم تكتشف عالم التاريخ كاملاً، بل كل يوم تخرج لنا باكتشاف موقع أثري جديد يعود إلى عصر ما.. مما يعني أن عدم معرفة الشئ لا تستلزم عدم وجـوده على الحقيقة.

بل مجرد ذكر هذه الأشياء في القرآن دليل على وجودها، وأنها حـدثت فعـلاً، وإن عملية التأويل لها –إن حدثت- تكون محاولةً للفهم واستقصاء العبر من القصة أو الواقعة مـع عدم إنكار وجودها على الحقيقة.

مثال على القراءة الهرمينيوطيقية:

لعل الوقوف على أمثلة للقراءة الهرمينيوطيقية للنصوص والأشياء مما يطيل البحـث وهو غير مقصود هنا، ولكن يمكن ذكر بعجالة دون إطالة في التعليق لبعض النمـاذج -بـل لنموذج واحد حيث تم حذف الباقي اختصارا- من هذه القراءات الهرمينيوطيقية:

- ومن الأمثلة على التأويل الهرمينيوطيقي قراءتهم لكل الأحاديث والأمور الغيبية أو للمعجزات أو لحدوث بعض القصص والوقائع في السيرة على أنها رموز من نـسيج الخيـال الشعبي، ومنه ما قرأه حنفي من الروايات التي تشير إلى حدوث البركة في الطعام مـن أكـل الجم الغفير من الطعام اليسير أو البركة في الماء القليل ليشرب منه الكثير ونبع المـاء بـين أصابعه.. وما إلى ذلك فقرأها بالنظر إلى (الغاية أو العلة أو العلة الغائية لذلك وهو وضـوء الجيش أو سقيه العدد الكبير من الماء اليسير، أسوة بمعجزة الطعام إشباعه الخلق الكثير مـن الطعام القليل.. وقد يضاف شرب الدواب مع شرب البشر.. وبدلاً من أن يأتي الماء نبعاً مـن الأرض، قد يأتي نزولاً من السماء فينزل المطر بدعواه حتى ولو في وقت الـصحو دونمـا

حاجة إلى غمام، فذاك أعظم حتى لا يكون هناك رابط ضروري بين العلة والمعلول.. ونبـع الماء ونزول المطر في بيئة صحراوية جافة يعد معجزةً في حد ذاته، وفي مجتمع الماء حياته والجفاف موته)[٨٩٨].

وهذه القراءة التي لا تخفي إنكار الركون إلى الله أو الغيب والانغراق الكامل بالجهـد البشري وبالأسباب البشرية ففيه رفض مطلق لأي تدخل من الغيب في عالم البشر.. ولا يخفى ما في هذا الموقف من فساد يبطله الواقع المعاش، فلا يعني ابتداء الإيمان بالغيب عدم اتخـاذ الأسباب، ولا تعني صلاة الاستسقاء في اليوم الصحو لنزول المطر يكون نزوله معجزةً مـن المعجزات، ولكن الأمر لا يعدو أن واضع الأسباب ابتداء قادر على إيجـاد أسـباب حـدوثها وقتما شاء، ونزول المطر غير مرتبط بفصل أو بمكان أو زمان محدد، بل متى توفرت أسبابه وشروطه كان حدوثه، ومن بيده الأسباب قادر على إيجادها وقتما يشاء سبحانه، كما أنه كثيرا ما تتوفر الأسباب ولكن لا تحدث الأفعال المبنية عليها كتراكم الغيوم شـتاء ولا أمطـار بـل جفاف دائم وما ذلك إلا لأن موجد الأسباب لم يشأ إجراء الأفعال، بالرغم من تدخل الإنـسان أحيانا بإيجاد الأسباب لكنه يعجز عن إيجاد النتائج كما يريد مثل المطر الصناعي.

أما إطعام الكثير من الطعام القليل.. فهذا مما لا ينكر وليس فيـه شـئ بـل الواقـع المحسوس والتجربة الشخصية لأحدهم تثبت ذلك، فكثيراً ما تظن أن الطعام كثير ولكنك تفاجأ عندما لا يكفي العدد القليل، وفي المقابل كثيراً ما تخشى من أن الطعام والشراب قليل مقارنـةً مع العدد الكبير فتتفاجأ بأن الطعام يكفي ويزيد وقد شبع الجميع، وما المانع أن يشرب الدواب أيضاً، فهذا ليس موضع استهزاء؟.

يكتفى بهذا القدر لأن الاستغراق فيه يطول جداً، وقد يخصص له شئ آخر في مكانـه –إن شاء الله- ليتم الوقوف على هذه التأويلات والقراءات بالتفصيل وبيان وجهها الصواب.

---

[898] حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ٤/١٥٠-١٥١، مرجع سابق.

المبحث الرابع:

القراءة التفكيكية لنقد السنة والنصوص عموما

أو (التفكيك) أداة لنقد النص وقراءته

ينتمي منهج التفكيك لنقد النصوص وقراءتها إلى مدرسة ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية، وقد ظهر هذا المنهج على يدي بعض مفكري الغرب من أمثال نيتشة ودريدا وغيرهما ممن نظروا لهذا المنهج وأطروا له وطبقوه على نصوصهم الدينية الإنجيلية والتوراتية.. وكعادتها قامت الحداثة العربية باستقاء هذا المنهج من نظيرتها الغربية محاولةً إسقاطه على النصوص الإسلامية نقداً وقراءةً.. وكعادتها أيضا أخذت هذا الأنموذج دون ممارسة أي نقد يذكر عليه بل استقبلته استقبال المذعن المنصت، سوى بعض العبارات النقدية على استحياء هنا أو هناك.

ودعا الحداثيون العرب –أو جلهم- إلى تطبيق هذا المنهج بحذافيره كونه –من وجهة نظرهم- إبداع جديد وابتكار فريد في علم النص ومناهج النقد اللغوي للنصوص فـ (ينبغي علينا القيام بتفكيك النص القرآني وتحليله، ومن ثم اكتشاف الدلالات التي قد تضع يدنا على معقد المسألة)[899] للتمكن نهاية المطاف من نزع القداسة عن النص وقراءته حسب فهم كل قارئ، وإفقاد النص أي دلالة على المعنى بفتح باب التأويل غير المنضبط، وللتمكن كذلك من التخلص من القوالب الجامدة وأحادية المعنى التي وضعها الخطاب الإسلامي مشكلاً سياجاً حول النص لا يلجه إلا أصحاب هذا الخطاب وحدهم.

ورأى الحداثي أن التفكيك للنص وللمعتقد الإسلامي قادم لا محالة فإذا (كان المفكرون المنتمون إلى الثقافة الإسلامية غير قادرين على عملية تفكيك الفكر الإسلامي وإعادة بنائه على أسس علمية معاصرة لكونهم محكومين بسقف ليس بمقدورهم تجاوزه، فإن الفكر الغربي المتسلح بالأدوات العلمية المعاصرة والمتحرر من أي سقف فكري، يقوم عنهم بهذه المهمة، ولن يكون ذلك في صالح الإسلام والمسلمين)[٩٠٠]، لأن قيام الحداثي المتنور بهذه العملية من شأنه إقصاء الفكر الإسلامي عن ساحة التأثير تماماً كما حدث في أوروبا التنوير، مما أسفر

---

[899] تيزيني: النص القرآني، صـ٢٨٤، مرجع سابق.

[900] عبدالقادر: المأزق في الفكر الديني، صـ٢١٧-٢١٨، مرجع سابق.

عن تطورها بعد أن حجمت الكنيسة في معابدها وفصلت الحياة وإدارة شؤونها عن الكنيسة وعلاقتها بالرب، وهذا مصير الفكر الإسلامي من وجهة نظر الحداثي.

وقبل تجاوز هذه النقطة إلى مفهوم التفكيك، يتبادر سؤال هو: هل الفكر الإسلامي اليوم يشابه حاله حال الفكر الكنسي في أوروبا القرون الوسطى من حيث السلطة السياسية؟ يمكن القول إن دولنا المسماة بالإسلامية لا تطبق أحكام الشريعة الإسلامية –على العموم- فهي دول تعيش انفصاماً حاداً في الشخصية الذاتية، نظام سياسي علماني تنويري عقيدةً، غربي أمريكي نظاماً ومنهاجاً، وشعبه إسلامي فطرةً ووجداناً، وإسلاموي جزئياً.. فالأنظمة ترقص على ألحان موسيقى (البوب الأمريكي) وشعوب لا تقنع إلا بالإسلام مخرجاً وحلاً لمأزقها الراهن، بعد أن اكتشفت بأم أعينها فساد الأنظمة العلمانية العربية واهترائها.. ومن هنا فإن عملية المقاربة التي يمارسها الحداثي، والحرب التي يشنها على الخطاب الإسلامي إنما يستهدف بها إقصاء هذا الخطاب عن التأثير حتى في وجدان الناس وحتى في حياتهم الشخصية، صاباً جام غضبه وشديد ركله على الجانب الأضعف في المعادلة وعلى الطرف المغلوب على أمره تاركاً سبب المأزق وشأنه دون التفات، لذا فإن الخطاب الحداثي لن يصل إلى مبتغاه، وسيبقى دائماً تابعاً للحدث ينظّر له بعد وقوعه، ولن يرتقي إلى صناعة الحدث ما دام على هذه الحال منفصلاً عن بيئته وعن واقعه.

منطلقات حداثية للقول بالتفكيك للنصوص الإسلامية:

يتعامل الحداثي مع النص الإسلامي (قرآن وسنة) على أنه نص لغوي بحت، بموجب منهج التفكيك الذي يهدف أولاً إلى تنقية النص الأصلي من النصوص المولّدة، أي من الشروح والتفسيرات، ومن ثم إلى تفكيك بناه الداخلية (تفكيكاً تحليلياً إلى وحدات بنائية ثم العمل على غربلتها وإعادة بنائها وتشكيلها من جديد)[٩٠١] في قراءة تفصل النص عن صاحبه وعن ظروف توالده وتتعامل معه على أنه بنية مستقلة بذاتها، وبعد ذلك يقوم قارئ النص وفق هذا المنهج بعملية تفاعلية بينه وبين النص لينتج معنى جديداً حسب انطباعات القارئ الذاتية وبمعزل عن حضور أي سلطة مرجعية أو ضوابط منهجية تحدد آليات قراءة النص وفهمه.

ومن هنا (تصبح اللغة في الممارسة التفكيكية **فسحةً للعب وفق تجربة جمالية ومجازية تنتفي معها هواجس المطابقة أو البحث المستميت عن النسب بين الشئ وصورته**

---

[901] ريان: الحداثة والنص القرآني، ص٧٢، مرجع سابق.

أو الدال ومدلوله، لأنه يتعلق الأمر فقط بمجال للحركة والتداول، أو فسحة للعب والتواصل، أو حلبة للصراع والتقابل. هذا يفسر إلى أي مدى تصبح فيه التأويلات التفكيكات غير عقلانية.. وإنما فقط جمالية أو مجازية أو بلاغية)[٩٠٢] فحق للحداثي أن يصف قيامه بالتأليف بأنه يمارس لعبة الكتابة ويكون فعله مجرد (لعب)، لأنه يعلم بأن العبرة بالقارئ لا بالكاتب، والنص ذو بنية مستقلة بذاته يقرأ منفصلاً عن صاحبه وبمعزل عن ضوابط للقراءة.

وبناء عليه يتضح الصلة الوثيقة بين الاسم (الدال) وهو (التفكيك) وبين مدلوله، فالتفكيكية تجزئة وانفصال مركب، يفصل النص عن صاحبه وظروفه، ويجزئ بنيته الكلية إلى أجزاء صغيرة حسب ما يراه القارئ، ثم يعيد إخراجها وفق المعنى المراد لذات القارئ.

وذلك لأن القارئ المفكك إنما يبتغي من قراءته الوقوف على المسكوت عنه في النص أو (على **ما يسكت عنه القول ويحجبه النص**، والحق أن القول الذي يدعي بأنه لا يفعل سوى أن يشرح أو يفسر قولاً آخر، إنما يحجب ما يعرضه بالذات.. **والخطاب إنما ينبني على الحجب**)[٩٠٣] فالنص –في نظر الحداثي المفكك- إنما وجد ليخفي المعنى وهذه سمة النص الإبداعي، وأن ادعاء وضوح المعنى وظهوره في نص ما يجعل منه نصا غير جدير بالقراءة لكونه نص ساذج غير مبدع غير مولد للمعاني والأفكار لا يصلح إلا لزمانه، وكذا النصوص المولدة (الشروح والتفاسير) إنما تمارس نوعاً من الحجب، حيث تخفي النص ذاته خلفها وتضع نفسها وصيةً على النص الأصلي فارضةً فهمها وقراءتها عليه، حالّةً نفسها مكانه، لذا لا بد من إقصاء هذه الشروح والتعامل مع النص الأصلي مباشرةً.

ولإسقاط هذه الصورة الأخيرة (النص الأصلي والنصوص المولّدة) على الحالة الإسلامية قام بعض الحداثيين بالنظر إلى القرآن بصفته النص الأصلي والنظر إلى السنة على أنها النص المولد الأول ثم تتابعت النصوص المولدة عاداً كل تفسير للقرآن وكل شرح للسنة نصاً مولداً ليتوافق مع الحالة اليهودية والمسيحية واليهودية خاصةً، إذ غاب النص الأصلي كليةً ولم يبق إلا شروح الحاخامات فيما بات يعرف بالتلمود، فأصبحت هذه الشروح لها قداسة الأصل الغائب غير الموجود والمختفي، بل الضائع خلف هذه الشروح[٩٠٤].. ويستغرب المسلم من اتخاذ الحداثي هذه النظرة وتنزيلها على الحالة الإسلامية، فالنص في الإسلام واضح

---

902 الزين: تأويلات وتفكيكات، ص٢٣، مرجع سابق.
903 حرب: نقد الحقيقة، ص٧٦-٧٧، مرجع سابق.
904 ومن هنا كان كثير من منتجي المذهب التفكيكي ومنظريه –معظمهم- من اليهود، ابتداء من دريدا.

وموجود، بل مطبوع دون أي شروح عليه أو إضافات أو تعليقات (ويقصد بـالنص القـرآن والسنة على حد سواء) والتفاسير أو الشروح التي وضعت على النص لم تختلط بالأصل بـل تمايزت عنه، وعند الطباعة طبعت في هامشه أو خلفه، مما يجعل مقاربة الحالة الإسلامية مع غيرها هو ضرب من القول، وقياس مع المناقضة التامة (وليس المفارقة)، بـل إن الحـداثي العربي بهذه المقاربة يخوض حرباً وهميةً ليس لها ميدان في الـساحة الثقافيـة المعتـد بهـا إسلامياً، إذ أن الشروح والتفاسير في الإسلام لا تقدم نفسها على أنها قراءات نهائيـة وأفهـام قطعية لا يجوز الخروج عنها، بل تعد نفسها محاولةً للفهم تحتمل الصواب وتحتمـل الخطـأ، وتجد هذا منهج عامة علماء الإسلام حيث يقولوا:"رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي مخـالفي خطأ يحتمل الصواب" كأساس في آداب الاختلاف والمناظرة.

ويدعم الحداثي وجهة نظره هذه –تطبيق القراءة التفكيكية على النصوص الإسلامية- بكون النص الإسلامي صالح للزمان والمكان فهو متجدد المعنى باستمرار بل تتجـدد معانيـه عند كل قراءة مما يستلزم (النظر إليه على **أنه معنى متجدد يعيش في قاب التجربة التاريخية التي تتصف بالضرورة بأنها متجددة** هي الأخرى)[٩٠٥] فالتفكيك يحقق هـذه الـصفة للـنص بأقصى صورة وبأعلى درجة من تجديد المعنى ليصل إلى عدد لا متناه من القراءات مما يعني ضرورة عدد لا متناه من المعاني المقروءة –وليست المستوحاة ضرورة- في النص مـستنداً إلى تعدد القراءات والتفاسير والشروح الإسلامية لذات النص، فهذا التعدد دليل على أن كـل محاولة فهم أو شرح (**تمثل نمطاً قرائياً محتملاً للقرآن الكريم والسنة النبوية، فهي مـن ثـم واحد من أنماط قرائية محتملة ومتعددة للنص القرآني السني المركب ذي البنية المفتوحـة،** فهي تمتلك مشروعيةً اجتماعيةً.. كما تمتلك شرعيةً نصيةً منطلقة على نحو تأويلي ما من ذلك النص.. [ومن هنا فإن قراءة] النص القرآني الحديثي بوصفه بنيةً مفتوحةً تحتمـل الاسـتجابة لمعطيات متعددة متنوعة ومتحددة من وضعيات اجتماعية مشخصة، ومن ثـم **فهـي تتنكـر للموروث النبوي مثلاً، الذي يضعها أمام تحد كبير لا يمكنها تجاهله**)[٩٠٦] لأنـه ينظـر إلـى الحديث النبوي على أنه نص مولد ليس أصيلاً، بل هو شرح للقرآن كما ورد في وظيفة النبي عند أهل السنة، ويجب تجريد النص الأصلي (القرآن) من كل نص مولد (السنة) للتمكن مـن فهمه، مما يفضي نهاية التحليل إلى رفض السنة وإقصائها تماماً.

---

905 المبروك: النبوة، صـ٦، مرجع سابق.
906 تيزيني: النص القرآني، صـ ٣١-٣٤، مرجع سابق.

وهذا الاستدلال بالنظرة الإسلامية إلى النص بصفته صالحاً لمطلق الزمان والمكـان.. هو استدلال لا يسلم لأصحابه، لأن الخطاب الإسلامي وإن كان أساس فكره قائم على الـنص بصفته تلك، إلا أنه يرفض التعاطي مع النص بالطريقة التفكيكية، فالنص (القـرآن والـسنة) تتعدد قراءاته وتتعدد الأفهام فيه –حسب الوجهة الإسلامية- ولكن هـذه الأفهـام والقـراءات المتعددة مضبوطة لها ما يسوغها، فهي جميعها تستند إلى "معهود العرب في خطابها" وتقـوم على أسس واضحة، وأي قراءة لا تقوم على أساس مقبول ومرجـع سـليم يعـدها الخطـاب الإسلامي قراءةً مرفوضةً ونوع من الهرطقة، وفرق بين التأويل والمجاز والبلاغـة وشـتى ضروب البيان في اللغة وبين تفكيك الحداثة.

أما رفض السنة بصفتها نصاً مولداً عن النص الأصلي، فهذا نتيجة وهدف متحقق من خلال القراءة التفكيكية أو المنهج التفكيكي النقدي، وهو أيضاً يستند إلى مشروعيته من خـلال اتباع الحداثي مبدأ التعميم للجزئي والإطلاق للمقيد.. فمن وظائف السنة بيان وشرح القـرآن ولكن ليست هي وظيفة السنة، أي أن للسنة النبوية وظائف وغايات عدة منها: شـرح وبيـان وتطبيق القرآن، ولكنها في الوقت ذاته تستقل بالتشريع وتنشئ الأحكام ابتداء –كما تم توضيحه في موضع سابق من هذه الدراسة- لذا فلا يسلم للحداثي قوله هذا وهو يجانب بـه الـصواب ويدلل على غرض في نفسه يتجلى بوضوح عند قراءة كلامه بمنهجه وحسب أسلوبه –قـراءة تفكيكية- إذ يتضح البعد الأيديولوجي والغرض القمين في نفسه، من خلال هذا القـول ومـن خلال منهجه كله (التفكيك).

مفهوم التفكيك:

عند الوقوف على مفهوم (التفكيك) أول ما يواجه الباحث هو اتفاق المنظـرين لهـذا المنهج على أن أساسه يقوم على فقدان المعنى وعدم الثبات فيه، وأن العبرة بالـذات القارئـة للنص لا بكاتبه ولا بمصدره، ويقبل النص أو يرفض ويؤول أو يفهم على معنى من المعـاني أو وجه من الوجوه اعتماداً على ما تبادر إلى ذهن القارئ من المعاني عند قراءته للـنص –موضع القراءة- وهو ما يسميه بعضهم بـ (الحدس) وقريب من هذا الموقف –إن لم يكن هو ذاته- ما دعى إليه حسن حنفي من النقد الشعوري للمرويات، أي نقد الروايات اعتماداً علـى الشعور الذاتي للناقد (القارئ) دون حاجة إلى وجود ما يؤيد هذه القراءة أو يرفضها أو وجود ما يسوغ هذا النقد أو ينفيه. فالتفكيكية تنظر إلى النص بأنه (**ليس ثابتاً قاراً محكم الوثاق، بل هو نصوص متعددة (تناص) مهاجرة في الزمن لا يمكن الإمساك بها**، لذا فهم ينادون بإرجاء

الدلالة وفتح باب القراءات المتعددة إلى ما لا نهاية)[٩٠٧] فالتفكيك هو (**استراتيجية وبراءة ودهاء في فحص النصوص والموضوعات يسعى إلى كسر منطق الثنائيات الميتافيزيقي داخل/ خارج، دال/ مدلول، واقع/ مثال، لإقرار حقيقة "المتردد اللايقيني"** في عبارة "لا هذا...ولا ذاك")[٩٠٨].

أي أن التفكيكية هي نفي الحقيقة حسب نظرة نيتشة (الذي يعتبر **الحقيقة وهم من الأوهام التي أقرها اللوغوس حتى يحافظ على ثباته، لذلك دعا إلى أن الحقيقة أو المعنى غير موجود** في العالم الآخر (العقل الميتافيزيقي).. وإنما هي في العالم الظاهري، عالم السطوح القابل للتأويل اللانهائي، عالم الفوضى الذي تتعدد تفاسيره بعدد القراء، **فالحقيقة هي الاعتقاد، فقد يكون الشر خيراً، والمدنس مقدساً، والحقيقة زيفاً ووهماً، واليقين شكاً**)[٩٠٩] فإن (نيتشة وديريدا ونقاد جامعة بال انصرفوا إلى لعبة الدوال المتعددة الدلالات.. وهكذا تقدم التفكيكية نفسها باعتبارها نظرية تضع المستقبلية العقلانية الأكثر تأصلاً في الوعي اليومي موضع تساؤل، **ومشروع التفكيكية هو في نهاية الأمر تفكيك هيمنة الأيديولوجيات والمنظومات المتعلقة بها**)[٩١٠] أي أن التفكيكية هي اللاحقيقي واللامقدس واللانهائي واللاثبات واللامطلق، فكل شئ قابل للنقاش وخاضع للتساؤل.

ومن جهة أخرى فإن التفكيكية هي رفض المناهج المنضبطة للقراءة والنقد، فهي انطلاقاً من نفي الحقيقة تنفي صحة أي منهج يخضع العملية الفكرية أو القراءة النقدية لمنطق محدد منضبط بضوابط موضوعية، فالتفكيكية ترفض (مصطلح الدراسة أو المقاربة لأنها واقعة تحت هيمنة نظام منهجي وقمع مفاهيمي، لذلك "لا تقيم التفكيكية حاجزاً بين القراءة القريبة.. والاستراتيجيات التي تتطلبها اللغة النقدية، حيث أن **جميع أشكال الكتابة تقع في ارتباك المعاني والأغراض**" [كريستوفر- نورس "التفكيكية النظرية والتطبيق، ص ٢٩])[٩١١] ومن هنا فإن القراءة التفكيكية للنصوص تقوم على إقصاء التفكير المنطقي وإبعاد العقل البرهاني و(**اختراق حدود اللغة والمنطق لا يتم إلا بالحدس، فهو حده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة** فتعيش معها إشكاليتها ومشاكلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها.. نقصد حدساً

---

907 بارة: إشكالية تأصيل الحداثة، صـ٢٧، مرجع سابق. يرجى قراءة هذا الكلام بدقة وتركيز لأن كل جزئية منه لها مدلولها وما تشير إليه.. فيما سيتبين عند تفكيك هذا المفهوم بعد قليل.

908 الزين: تأويلات وتفكيكات، صـ١٨٩، مرجع سابق.

909 بارة: إشكالية تأصيل الحداثة، صـ٢٧، مرجع سابق.

910 خمري: نظرية النص، صـ٣٨٣، مرجع سابق.

911 نفس السابق، صـ٢٨٤.

خاصاً.. إنه رؤية مباشرة استكشافية تستكشف الطريق وتستبق النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة.. **بهذا النوع من الحدس الاستشرافي تتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة، وسيلتها في ذلك ما في النص من علامات**)[٩١٢] ومن هذه العلامات (ما يختفي وراء سياق التفكير ويتستر وراء مناورات التعبير)[٩١٣] أي بمعرفة المنطلق الفكري والقضية الأيديولوجية التي يخفيها النص ويتستر خلف منطوقه، وهو ما عبر عنه أحدهم بـ (**الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلاً معاصراً لنفسه مرتبطاً بعالمه**، فصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات عمليتان متداخلتان.. إنهما تشكلان معاً اللحظة الأولى في المنهج لحظة طلب الموضوعية)[٩١٤].

وبعبارة أخرى: التفكيك هو الهرطقة فهو شئ لا شئ هو غياب المعنى وانفلات الفكر وضياع الحقيقة، هو هلامية التفكير، هو ضياع الإنسان لأن إنساناً بلا فكر ولا ضابط يكون فقد العقل لأن العقل هو الضبط والتفكيك انفلات من الضوابط جملةً، ولا حقيقة ولا ثابت في التفكيك، فهو عملية مساءلة مستمرة لنص وتولد لا نهائي للمعاني التي لا ترتبط بالنص برابط منطقي ضرورة فهو (**فهم الفهم وإعادة النظر في مفهوم الحقيقة ذاته، فلم تعد الحقيقة تطابق الحكم مع الموضوع القائم خارج الذهن**.. بل الحقيقة **تتعلق بظروف تكونها وشروط إنتاجها وانبنائها**، وتتوقف على معطيات التجربة ومواضيع النظر وحقوق القراءة وأحوال الذات القارئة، **<u>إنها ثمرة الحاكمة الإنسانية</u>**، وشكل من أشكال ممارسة الإنسان لذاته أي ثمرة تأوله لوجوده)[٩١٥] فما يحدد الحقيقة ليست الحقيقة ذاتها، بل هي الذات القارئة حسب مكونات القارئ الذاتية وخلفيته الثقافية ومرجعياته الأيديولوجية حسب تكوينه الثقافي والعلمي.. ومن هنا فقد يكون الشئ المتعارف عليه بأنه خير بذاته يكون عند قارئ ما شر مطلق.. وهذا أحد أوجه الحداثة في أحد صور تطبيقها للحرية كمبدأ كلي ومرجع عام وقيمة عليا تنظم السلوك الإنساني، وتجعل الإنسان إله نفسه.

والتفكيك لا يعنى ببيان مصدر النص أو تحديد موجد الأشياء أو الوقوف عند الإرادة الفاعلة المحركة للكون والحياة.. فهو منهج يخرج عن التبعية ويصبح مدار الأشياء ذاتياً للشخص القارئ نفسه غير مرتبط بمنظومة فكرية أو سياق معرفي محدد فلا يلتقي مع غيره

---

912 الجابري: نحن والتراث، صـ٣٠، مرجع سابق.
913 نفس السابق.
914 نفس السابق، صـ٢٩.
915 حرب: نقد الحقيقة، صـ٦٦، مرجع سابق.

في أصول الفهم أو مناهج القراءة.. فهو انعكاس للحياة الغربية اليوم وتكريس لانفصال الإنسان عن بني جنسه فيعيش البشر كجزر منفصلة كل واحد يصنع عالمه ويعيش به –وهذا ما يخالف طبيعة الإنسان الاجتماعي بفطرته- وهي تكريس للعلمنة فلا تتعلق الحياة البشرية بإرادة عليا ولا تتبع لغيب مطلق وإله متعالي بيده الأمر ويملك الكون كله فـ (التحليل الأصولي أو بالأحرى الأصوليات، بحسب المفهوم النيتشوي، لا تعني هنا استعادة تسلسل مزعوم أو متوهم وصولاً إلى المحرك الأقصى أو المصدر الأول الذي صدرت عنه الأشياء، وإنما هي تعني بأن تبين كيف تحدث الأشياء...**تبين كيف يغدو الفرع أصلاً أو كيف يخفي المحرك الأصلي كونه محصلة انبثاقات وتزاوجات وحركات لا تنفك عن التدفق والتواصل أو عن التعتيم والتشتت)**[٩١٦] وهو بذلك نفي أي سلطة للمطلق أو وجود له، وغياب التواصل والتلاحم في القراءة التفكيكية إذ يتعامل مع النص بكونه بنى جزئيةً منفصلةً فهو رفض وإقصاء لسلطة نص جامع عارف مكون للمعاني.

ويمكن إجمال القول بأن التفكيك هو منهج لقراءة النص وفهمه ولنقده ونفيه يتعامل مع النص بوصفه نصاً لغوياً وبنيةً مستقلةً بذاتها منفصلةً عن عالمها الخارجي حتى عن صاحبها وعن مصدرها، بحيث يتم الوقوف على الدافع من النص (الفكرة الأيديولوجية أو الطرح الأيديولوجي) الذي يقف خلف النص وهو الشئ المستتر أو المخفي وراء النص، وذلك بتجزئته إلى وحدات جزئية منفصلة ثم إعادة تشكيله حسب ما تولد في نفس القارئ من معنى أو ما ترك النص في نفسه من انطباعات، دون أن ترتبط هذه المعاني أو الانطباعات المتولدة في ذهن القارئ برابط منطقي برهاني أو أن تتبع لمنهج منضبط في القراءة والفهم، ليصل القارئ إلى ما يريد من المعاني دون وجود للحقيقة أو الثوابت ودون وجود للمقدس أو العلوي، فكل نص عالم خاص –وفق هذا المنهج- لا يرتبط بنص آخر وإن كان لنفس صاحب النص الأول، فلا عبرة بأي شئ خارج النص، بل العبرة بالقارئ وفهمه فقط، مما يفتح الباب واسعاً ويكرسه أمام عدد لا نهائي من القراءات ونفي للحقائق، فيؤول الأمر إلى نفي التقديس وإلى العلمنة والنفس البشرية أو الهوى هو إله الناس ومحركه ومحدد قيم الأشياء من خير أو شر حسب الهوى.

---

[916] حرب: الأختم الأصولية، صـ ٣١-٣٢، مرجع سابق.

علاقة النص بقارئه وبمؤلفه (العبرة بالذات القارئة لا بالذات الكاتبة):

تعد مسألة علاقة النص بقارئه من جهة وبمؤلفه من جهة أخرى من الأسـس الهامـة التي تقوم عليها نظرية (التفكيك) كما تبين سابقاً، حيث تعتمد (التفكيكية) على أن النص بمجرد تدوينه أو كتابته أو النطق به ينفصل عن مؤلفه انفصالاً تاماً، فعلاقته مع مؤلفه (**تشبه علاقـة الأب بابنه أو الخالق بمخلوقاته**)[٩١٧] فبمجرد ظهور الابن إلى الحياة ينفصل عن أبويه ويصبح ذا كينونة خاصة به، وكذا (**الفكرة مستقلة عن مؤلفها بل ولا يهمنا من هو صـاحبها أو أول القائلين بها بقدر ما تهمنا الفكرة**.. المهم هو القضاء على "تشخيص الأفكار" الذي نـشأ فـي تخلفنا مثل تشخيص النبوة في الأنبياء.. **فالأشخاص إن هي إلا حوامل للفكر وليـست خالقـة الفكر، ولا يهمنا حتى وإن كانت الأفكار منتحلةً أم تاريخيةً، فالفكر له بناؤه المـستقل عـن التـاريخ** وإن كان يظهر في التاريخ كحركة ومسار وقانون)[٩١٨]، فالنص ذو كينونـة خاصـة مستقل بذاته يصنع عالمه بنفسه فهو (يبقى عاماً شاملاً قد يختلف تفسيره بـاختلاف المفـسر واختلاف الظرف)[٩١٩] بينما صاحبه محدود بظروفه الخاصة، يعيش زمناً محدداً ثـم يفـارق الحياة ويبقى النص متفاعلاً بعد انقطاعه عن صاحبه.

ومن هنا فإن علاقة النص بمؤلفه هي علاقة انفصال لا اتصال مؤداها أن يقرأ النص بعيداً عن مصدره، وبعيداً عن الظروف التاريخية المرافقة لإنشائه وظهوره، أي خلافاً للنظرة التاريخية[٩٢٠]، وعلاقة الانفصال هذه ما بين النص ومصدره من شأنها تحقيق إلغـاء قدسـية النصوص الدينية خاصةً في الحالة الإسلامية التي تعد حضارتها حضارة نص، حيـث هـذا المنهج يؤدي إلى أنه (مثلما النص يحرر دلالته من وصاية القصدية المتعالية باسـتقلاله عـن مؤلفه، فإنه يحرر أيضاً مرجعيته من المرجعية المباشرة باستقلاله عن العالم الخارجي، وهنـا يكمن شرط الفهم، لأن ما هو معطى للفهم.. إنما العالم الممكن الذي يفتتحه النص أو المرجعية النصية الخالصة.. هناك إذن عملية **إحالة أو تجاوز مستمر هو دينامية المعنى عـن تحولـه**

---

917 حرب: نقد الحقيقة، صـ١٣٣، مرجع سابق.

918 حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ١٩٧/١-١٩٨، مرجع سابق.

919 الحمد: السياسة بين الحلال والحرام، صـ ٦١، مرجع سابق.

920 مع ملاحظة عدم رفض التفكيكيون للقراءة التاريخية للنصوص مطلقاً، وإنما يقلل من أهميـة التاريخيـة لأنها تحتاج إلى جهد في القراءة من جهة ولأنها منهج لها آلياتها المحددة، فهي (دراسة) والمنهج بحد ذاته يتم تجاوزه ورفضه في القراءة التفكيكية من جهة أخرى، مع إمكان الاستفادة من (التاريخية) في الكـشف عـن الطرح الأيديولوجي الذي هو مقصود للمفككين.

وتطوره)[921] وهذا التطور في الفهم وفي التعامل مع النص يذهب الحـداثي إلـى أنـه يمثـل (الضمير المشخصي الحر الذي يرنو إليه الإسلام الشخصي الفردي.. [بـ ـ] الابتعـاد عـن المقدس والسلطة عموماً)[922] فإلغاء التقديس للنصوص والذي يعني غيـاب الحقيقـة وغيـاب الإرادة العليا وغياب الثابت هو هدف للحداثي العربي وجده متحققاً بالتفكيكية، متمثلاً بنظريـة (نيتشة) بـ (موت الإله) أو (موت المؤلف).

هذا من حيث العلاقة بين النص ومصدره، أما علاقة النص مع قارئه من وجهة نظر التفكيكية فهي علاقة جدلية حيث أن النص ذا (طابع مزدوج.. وهو أنه قراءة وكتابة في الوقت نفسه، وهذا يعني أن أي نص هو في الواقع قراءة للواقع.. كما أنه فـي ذات الوقـت قـراءة للنصوص الثقافية المتواجدة في الحقل الثقافي. وبهذا يمكن أن نقول:"**إن النص يتحدد من خلال كل قراءة وفهم كل قارئ**")[923]، فتنتهي هذه العلاقة الجدلية إلى أن (**القارئ هـو الـذي يقـرأ النص وهو الذي يعطيه دلالته)**[924] فالعبرة بالذات القارئة لا بالذات الكاتبة، مما يفتح باب تعدد القراءات اللامتناهية للنص الواحد.

والذي يسوغ هذا الأساس للقراءة هو ما يتصف به النص –ومنه الإسلامي من قـرآن وسنة- من عموم فهو (ينتمي. .إلى عالم التجريد، أي أنه لا يتعلق بزمان معـين ولا بمكـان معين، ومن هنا تكمن عظمته وإشكالاته في الوقت نفسه)[925] ولكي يتم إسقاطه علـى الواقـع المعاش لا بد له من قارئ أو ترجمان يقوم بهذه العملية بإعطاء النص مفهوماً للتطبيق.. وهذه المفاهيم أثبت التاريخ الواقعي المعاش للأمة عبر تاريخها اختلافها في تحديـد هـذا المفهـوم بالرغم من الاتفاق على مرجعية النص ذاته.. فظهور الفرق الإسلامية المختلفة لحـد التقاتـل بالرغم استنادها إلى ذات النصوص سببه عمومية النص وإطلاقيته، فهو حمال أوجه ويحتمـل حتى التناقضات في الفهم.

ومن هنا تجد تعدد القراءات للنص الواحد، مما يجعل أن مناط العمل هو ما يفهم مـن النص، وهذا يحدده قارئ النص لا مصدره –حسب المنهج التفكيكي- فـ (**تختلـف قـراءة**

---

[921] الزين: تأويلات وتفكيكات، ص ٧٧، مرجع سابق.
[922] تيزيني: النص القرآني، ص ١٥٨-١٥٩، مرجع سابق، والذي بين معكوفتين من الباحث.
[923] خمري: نظرية النص، ص ٤١، مرجع سابق.
[924] مبروك: لعبة الحداثة، ص ٩٠، مرجع سابق.
[925] الحمد: من هنا يبدأ التغيير، ص ٢٠، مرجع سابق.

النص الواحد مع كل قراءة وبين قارئ وآخر، بل تختلف عند القارئ نفسه بحسب أحواله وأطواره.. هذه هي خاصية أمهات النصوص)[٩٢٦] التي تحتمل التعدد وتقبل التناقض في الفهم.

وكذا فإن النص الإسلامي (لقد وصلنا.. **من حيث المبنى في التنزيل الموحى إلى محمد صلى الله عليه وسلم، أما المعنى فهو نسبي إنساني يشارك السامع المتكلم في صنعه)**[٩٢٧] فهو ثابت من حيث اللفظ (القرآن)، أما من حيث الفهم والتطبيق (ومنه السنة بصفتها فهما للقرآن وشرح له وتحقيق على الأرض) فهو خاضع لأفهام البشر ومعاييرهم في القراءة، ولأحوالهم في الاختلاف وفي التنوع مع عدم الاتفاق الذي هو طبيعة البشر لاختلاف العقول ومداركها.

ومن هنا جاءت الحداثة العربية داعيةً إلى (إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسر بالنص وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السواء)[٩٢٨].

ولكن إذا أراد أحد مناقشة بعض ما ذكر من مسوغات، يمكنه القول بأن هذا الذي ساقوه استدلال علمي يستقيه صاحبه من أساس سليم، كمن يحفر أرضاً ويضع أساسات لبناء برج، ثم يضع على هذه الأساسات المتينة خيمةً من ورق.. فالعلاقة بين النص والقارئ هي علاقة تفاعلية يحددها غرض القارئ من قراءة النص، فإذا كان القارئ ذو فكر مسبق يبحث في النص عن مسوغ لما يريد، تكون قراءته قراءة نفعية مغرضة تفتقد للموضوعية أو الحياد العلمي، وهذه صورة القراءة التفكيكية الحداثية، أما إذا كان القارئ باحثاً عن الحقيقة ساعياً إلى الفهم، فإنه يستنفذ جهده ويبذل وسعه في فهم مراد صاحب النص من نصه للوقوف على الفهم السليم المراد من النص، فهذه القراءة هي القراءة التي يستفيد منها صاحبها، وتساهم بتكوين فكره وتشكيل ثقافته، ويفيد بها غيره بإنتاج المعنى من النص، فيضع لبنةً في بناء الثقافة فيزداد ارتفاعاً، فهي قراءة بنائية يضيف فيها اللاحق على السابق، لتتراكم الإنتاجات وتتنوع مشكّلة الثقافة العامة للمجتمع، ولا بد أن يكون إنتاج اللاحق يختلف مضموناً عن السابق، وإلا لعد الأمر تكراراً ونسخاً لذات الشئ مما لا يفيد.

---

926 حرب: نقد الحقيقة، صـ٦، مرجع سابق.
927 شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، صـ٨٥، مرجع سابق.
928 أبو زيد: فلسفة التأويل، صـ١١، مرجع سابق.

بينما في الفعل الحداثي فإن قراءته التفكيكية قراءة تبدأ من الصفر دائماً ثم تعود إليـه، قراءة انفصالية، جزر متباعدة ليس فيها تراكم للفكر ولا إنتاج للثقافـة ﴿كَٱلَّتِي نَقَضَتۡ غَزۡلَهَا مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثٗا﴾ (النحل: ٩٢) فهي اللامعنى واللاشئ، وإذا أراد القارئ قراءة ما يريد أن يقرأه من النص لا ما يريد النص قوله، فهذا فعل عبثي يؤول إلى أن تصبح القراءة –وكذا الكتابة- لا معنى لها ولا غاية منها، فهي هنا لا تسهم في فكر ولا تبني ثقافةً.

والنص الإسلامي من قرآن وسنة هو نص للعموم ولمطلق الزمان والمكـان –إلا مـا دلت القرائن الواضحة على خصوصيته- يحتمل تعدد القراءات باختلاف العصور والأمكنـة، وباختلاف القارئ وتكوينه الفكري والثقافي.. ولكن جميع قراءات المذاهب والفرق الإسـلامية ومن يندرج تحت مفهوم (الخطاب الإسلامي) عبر تاريخه الطويل، جميعها تحتكم إلى مرجعية واضحة يقاس بها صواب قراءاتهم من خطئها، وهذه المرجعية تتمثل بدرجة النص المقـروء من الصحة بوثوق نسبته إلى مصدره الوحي، وبدلالته على الأحكام المستفادة منـه بمعهـود العرب في خطابها.. فللقراءة في الإسلام منهجية ودراسة واضحة تحتكم إليها الأفهام وتتحاور بموجبها العقول، وهذا ما يناقض منهج التفكيك وأهله.

ومن هنا فالنص الإسلامي عام مطلق وهو متعدد القراءات المنضبطة بالمنهج الصارم الذي يأخذ بعين الاعتبار تطور الزمن واختلاف الأحوال.. وكذا تعدد القراءات دليـل علـى تفاعل النص مع الواقع وفاعليته فيه، وهذا التعدد له ميزان يحتكم إليه، فليس كل فهم يقبل ولا كل قراءة يعتد بها، بل كثير من القراءات التي تدعي انتماءها للنص هي في الحقيقة خـروج عنه وعليه، وهذا يمثله قراءات من أمثال ابن الراوندي وبعض شطحات الصوفية وابن عربي (المفكك الأول في نظر بعض الحداثيين) وغيرها في التاريخ الإسلامي.

أما القول بنسبية المعاني فالنص منطوقه ثابت ولكن مفهومه نسبي.. فهذا القول ابتداء إنما يجعل السنة النبوية فهماً محضاً للنص الأول (القرآن) وليست نصاً بـذاتها.. وهـذا تـم الوقوف عليه سابقاً، وهو قول مردود على صاحبه ابتداء كما تقدم في موضعه.. أما إذا أريـد بنسبية المعنى عدم ثبات مفهوم للنص أو عدم وجود حقيقة مطلقة تؤخذ منه لخضوع المفهـوم كله للنسبي ليرتبط الفهم بالقارئ، فهذا كلام لا يستقيم لأن النص بألفاظه ومعانيه يـدل علـى الأشياء بذواتها، وينشئ الأحكام بوضوح مما لا يحتاج معها إلى تأويل أو تفكيك، وهـذا هـو شأن محكمات النصوص، وهي كثيرة في نصوص الإسلام..

ولكن النسبية المقبولة وهي التي تخضع إلى تعدد القراءات إنما هـي نـسبية تحقـق المعنى في الأشياء، أي توفر شروط الحكم أو النص في الحـوادث.. فالأحكـام ثابتـة فـي النصوص ولكن تحقق معنى الحكم في صورته هو نسبي، فهذا يخـضع لظـروف الزمـان والمكان وتتعدد فيه الرؤى بين مغلب لجانب فيه تحقيق لصورة حكم ما أو تغليب جانب آخـر يستوجب حكماً مختلفاً، فمثلاً الربا حكمه واضح ومعناه بصورته واضحة ولكن تحقـق هـذه الصورة (الشروط) في معاملة مالية ما قد تختلف درجة تحقق المعنى فيها ممـا تتعـدد فيـه الرؤى، ومن هنا حصل الخلاف في زيادة سعر البضاعة المشتراة بالتقسيط عن سعر الـشراء النقدي، فالذي غلب مسألة الزيادة لأجل الزمن رأى فيها صورة (الربا) متحققة، فأجرى عليها حكمه، بينما الذي رأى فيها عقداً منفصلاً فغلب صورة البيع والتجارة فأجازهـا.. فهـذا هـو نسبية تحقق المعنى في الأشياء لا نسبية المعاني ولا نسبية الأشياء ذاتها.

ومن هنا يتبين عدم صلاحية (التفكيكية) لقراءة النصوص الإسلامية، مع مراعـاة أن القراءة التفكيكية جاءت ضمن حقلها المعرفي الخاص (الحداثة) الذي له ميدانه وأدواته، وهـي أدوات مرفوضة عند الخطاب الإسلامي الذي له مناهجه وأدواته الخاصة ضمن حقله المعرفي التداولي الخاص.

نقد المنهج التفكيكي أو قراءة تفكيكية للتفكيك:

إذا كان التفكيك يتعامل مع النص بوصفه بنى متعددة، يقوم بتجزئته إلى بناه الصغيرة الجزئية، ومن ثم يقوم بتحليلها فإن (تحليل البنية معناه القضاء عليهـا بتحليـل ثوابتهـا إلـى تحولات ليس غير.. وبالتالي **التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسـة سـلطتنا عليهـا**.. تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات.. وهذا يندرج تحته تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني. وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقـدم نفـسها كـسر مغلق)[٩٢٩] فهذا يكشف عن الأيديولوجيا التي تخفيها التفكيكية والمتمثلة بالوصول إلى القـضاء على سلطة النص ونزع القداسة عنه، وهي ذات الأيديولوجيا التي يندرج تحتها جل الحداثيين العرب إن لم يتفقوا جميعاً عليها.

---

[929] الجابري: التراث والحداثة، صـ٤٧، مرجع سابق.

ومع التقائهم على الغاية ذاتها كان من بعضهم أن قدم نقداً -على استحياء- للتفكيك بصفته منهجاً للقراءة، فهو مع اتفاقه بدور القارئ (الذات القارئة) بفهم النص وتحديد معناه، إلا أنه (**هذا القارئ محكوم إبستمولوجياً بآفاق المكان والزمان، بل والمزاج اللحظي** في بعض الأحيان.. ورغم ما يبدو على هذا التصور من جدة وحداثة، فالواقع أنه **يعود بنا من باب خلفي إلى ما يشبه الانطباعية**، بل إن إلحاحه على انفصال النص عن مؤلفه وعن عصره والواقع الذي أنتجه.. جعله يبني للنصوص عالماً مستقلاً له قوانينه الخاصة)[٩٣٠] فهو نقد على استحياء يختلف عن عادة الكاتب نفسه في نقده الحاد للخطاب الإسلامي...والذي يظهر أن هذا النقد (المستحيي) للتفكيكية، إنما جاء لأن مشروع الكاتب في نقده للتراث والخطاب الإسلامي، إنما اعتمد التاريخية منهجاً للنقد مما يستلزم في حال إقراره للتفكيكية أن يعيد عمله من جديد ويهدم مشروعه السابق فجاء نقده المتضمن كيل المديح وصفات التبجيل لهذا المنتج الجديد الذي يدعى (التفكيك).

بينما قام آخرون بتفكيك منهج التفكيك ذاته وقراءته موصولاً بروداه الأوائل ومنتجيه، فقدم عبدالوهاب المسيري قراءةً جديرةً بالوقوف عندها مليا، حيث ربط بين منهج التفكيك وبين ظروف نشأته والقائلين به، وقام بتحليل هذا المنهج إلى بنى جزئية وأجرى عمليات مقاربة وتحليل لها ليصل إلى أن معظم منظري التفكيكية من أمثال دريدا، هارولد بلوم، جابيس، كيستيفا، ليفيناس.. وغيرهم، إنما هم من اليهود، بل إن مترجمة كتاب دريدا الذي كان له الدور البارز في إيجاد التفكيك المسمى (في علم الكتابة) قالت: (بأن هذا الفيلسوف الفرنسي يهودي (سفاردي) وبأن بعض مقالاته مذيلة بتوقيع "**حبر يهودي اسمه رابي**")[٩٣١] ليذهب المسيري إلى أن (**دريدا ينتمي إلى التراث السفاردي وهذا التراث يتبنى أسلوباً في التفكير سمي أسلوب "الماراني"** الذي انتشر في أوروبا الغربية ابتداء من القرن الثامن عشر، واليهود الذين تبنوا هذه الطريقة في التفكير عرفوا باسم "المارانو" وهم يهود يقطنون شبه جزيرة أيبريا الذين **أخفوا اليهودية وأظهروا الكاثوليكية، وهذا هو جوهر التفكير الماراني أن تقول شيئاً وتقصد غيره**)[٩٣٢] وهذا ما يريد القارئ اكتشافه من النص وفق (التفكيك).

---

[930] أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص-١١٩، مرجع سابق. والاقتباس هو نص الكاتب وقد يكون أخطأ، فالباء بعد (الاستبدال) تدخل على الشئ المتروك لا الشئ الحال مكانه، فمراد الكاتب استبدال المبدع بالقارئ وبآليات القراءة والتأويل آليات الإبداع والتشكيل.

[931] المترجمة: جياتري سيفاك. نقلاً عن بارة: إشكالية تأصيل الحداثة، ص-١١٧، مرجع سابق.

[932] المسيري، عبدالوهاب: اليهود وما بعد الحداثة، ص-٩٦، سابق.

وأوجه التماثل بين الواقعة اليهودية في العالم وبين المنهج التفكيكي من حيث المضمون ومن حيث المصطلح يمكن استجلاؤها بوضوح ومنها (أن العقيدة **اليهودية تقوم على تعدد التفاسير**، إذ الأصل عندهم هو التوراة.. ويشاع عندهم أنه تلقى شريعتين [أي موسى عليه السلام] "الشريعة الشفوية" "والشريعة المكتوبة" أما المكتوبة فهي التي توارثها اليهود كلهم، أما الثانية التي توارثها الحاخامات فقط وتفسيراتهم التي دونت في التلمود.. **المتعامل به والمتوارث من العقيدة اليهودية هو التفسير الحاخامي، أي أن التلمود هو السائد، أما التوراة فهي غائبة** لأن التفاسير الحاخامية ألغت حضورها بتعددها، إذ كل تفسير منها يحيلك إلى تفسير آخر إلى ما لا نهاية، دون أن تصل إلى.. الكتاب المقدس (التوراة) بل أصبح التلمود.. هو الكتاب المقدس)[٩٣٣]، وهذا التلمود أصبح (بمثابة النص الثاني لأنه مكتوب بيد الإنسان وهو لذلك متغير مطلق وغير مطلق، باختصار **هي مجموعة نصوص تحجب النص الأصلي، لذا تغيب الدلالة وتؤجل إلى ما لا نهاية لأنها تناص**)[٩٣٤] وهذ هو (التناص) الذي تتحدث عنه التفكيكية حيث غياب الأصل مما أدى إلى القول بموت الإله والعبرة بالذات القارئة لا الكاتبة.

ومنها أن في الحالة اليهودية التلمودية احتل التلمود قداسة الأصل والتلمود تفسير حاخامي بشري، لذا فالذي يحدد المعنى (بهذا الشكل هو القارئ التفكيكي الذي اصطنعه نيتشة ودريدا.. منصباً نفسه وصياً على النص/ التوراة، يدعي أن صاحبها قد مات (موت الإله، موت المؤلف) لكن **الأغرب في هذا أنه لا يوجد قارئ واحد بل هم قراء كثيرون أي لا يوجد تفسير حاخامي واحد**)[٩٣٥] فمن هذه الزاوية تكون التفكيكية عبارة عن تشخيص بحت للحالة اليهودية، إذ أصل النص غائب تم حجبه من خلال التفاسير الحاخامية المتعددة التي تحيل إلى ما لا نهاية من التفاسير، فيتعذر القبض على معنى محدد أو على النص الأصل.

ومنها في الحالة اليهودية حيث يغيب الأصل المقدس ويحل مكانه التفسير البشري المدنس (**يصبح النص نصوصاً، والمقدس مدنساً، والمطلق نسبياً، والحاضر غائباً، والقراءة إساءة قراءة، هو اليهودي الذي يعني كل شئ ولا يعني أي شئ**)[٩٣٦] وهكذا هو التفكيك، هو

---

[933] بارة: إشكالية تأصيل الحداثة، ص١١٥-١١٦، مرجع سابق.
[934] نفس السابق.
[935] نفس السابق.
[936] نفس السابق.

سلطة القارئ المطلقة في الفهم، وهو في الوقت ذاته لا وجود لحقيقة للفهم ولا نهاية له فتؤول سلطته وهماً، إذ لا يعتد بقراءته ولا ينتهى إليها.

ومنها أن الشعب اليهودي شعب مشتت في أرجاء الأرض يسعى لاهثاً لتحقيـق حلـم أرض الميعاد التي طرد منها وهو (يعيش في بلاد الغير وكأنه مواطن فيها مندمج في أهلهـا مع أنه في واقع الأمر ليس كذلك فهو فيها وليس منها. **فهو الغريب المقيم أو المقيم الغريـب، أو الحاضر الغائب، وهو كذلك المتحول الدائم الذي يحلم دائماً بـأرض الميعـاد**.. ولكنـه لا يعود. **فهو الدال المنفصل عن المدلول أو الدال الذي له مدلولات متعددة بـشكل مفـرط**)[٩٣٧] وهذا ذات التفكيك الذي (يقوله دريدا ومن شايعه، **إنها الدلالة المؤجلة ولا نهائيـة التفـسير والشك في كل قراءة تقوم على إقرار المعنى الواحد، لأن في ذلك عدم إقرار بوجـود الفـرد اليهودي الذي يبقى هائماً يؤجل العودة إلى أرض الميعاد** إلى حين)[٩٣٨] فالتفكيكية إسقاط لحالة اليهودي تماماً.

ومنها أن المصطلحات المستخدمة في المنهج التفكيكي هي انعكاس للواقـع اليهـودي وهي (مصطلحات شاعت في كتابات دريدا منها: **التشتت كرمز لتشتت اليهود فـي العـالم.. الانتشار رمز الهجرة الأبدية للفرد اليهودي.. الاختلاف كرمز لتعدد مفاهيم الفرد اليهـودي** الذي يعني كل شئ ولا يعني أي شئ.. (غياب الدلالة) **الهوة كرمز لتحول الدلالـة فـي كـل قراءة وعدم ثبات المعنى** لأن اللغة.. ذلك الشئ الذي لا شئ له والنوع الذي لا نوع لـه، **أي اليهودي لا تعريف له، والتفسير الحاخامي الذي لا أصل له**)[٩٣٩]، فهل يشير ذلك إلى الـصلة بين التفكيك واليهودية؟ وهل صحيح أن التفكيك بمنهجه واصطلاحاته يمثل حالـةً تشخيـصيةً للواقعة اليهودية ولما يعيشه اليهودي في حياته وفي نظرته لذاته؟ نترك الإجابة للقارئ ليقـرأ ما يشاء.

وبإسقاط هذا المنهج (التفكيك) وتطبيقه على السنة النبوية، نجد الحداثي بهذه القـراءة يرفض السنة باعتبارها نص على نص، ذاهبا إلى إقصائها ورفضها حتى بصفتها شـرحاً أو تفسيراً للقرآن، عدا عن رفضها في أرض الواقع بنفي صلاحيتها للتشريع، وكذا فإن تطبيـق هذا المنهج على السنة و(التعاطي معها من خلال **آلية "التفتيت والانفصال" التي لا تكتفي بعزل**

937 المسيري: اليهودية وما بعد الحداثة، صـ٩٧، مرجع سابق.
938 بارة: إشكالية تأصيل الحداثة، صـ١١٥، مرجع سابق.
939 نفس السابق، صـ١١٨.

الحديث عن سواه، بل وممارسة هذا العزل والتفتيت داخل الحديث نفسه.. والذي يعني فصل يقين الحديث عن ذاته.. وهي الآلية التي **قضت تماماً على مفهوم "السنة كليةً كمـا عاشـته أجيال المسلمين الأولى"**)[٩٤٠] ومن هنا يجب قراءة نصوص الحداثيين التفكيكية والنظـر إليهـا على أنها أداة لتحقيق هذه الأيديولوجية الخفية عندهم.

وقد ذكر القرآن الكريم هذه القراءة بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾﴾(المدثر: ١٨ – ٢٦) حيث جاء هذا المشرك واستمع إلى القرآن، فذهل لما سمع وهو الخبير في لغة العرب، فأدرك بأنه ليس مما ألفته العرب من أنواع البيان من شعر أو نثر، فأخـذ يقلـب فكره باحثاً عن مخرج يتذرع به ليصد عن الإيمان، حتى وصل إلى إلقاء القول بأن هذا الذي سمع هو من السحر والكهانة دون ذكر أي دليل على قول، فهو أقرب ما يكون إلـى القـراءة التفكيكية المعاصرة التي يقرأ القارئ ما يريد من النص فيحكم بما يـشاء دون أن يـستلزم أن يكون قوله مطابقاً لواقع الأشياء وحقيقتها..ولكن النتيجة التي أعقبها النص هي قوله تعالى:﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٢٦﴾﴾(المدثر: ٢٦).

نماذج وأمثلة على القراءة التفكيكية:

يمكن الوقوف –ولو بعجالة سريعة جداً- على بعض النماذج للقراءة التفكيكية للتراث الإسلامي والسنة النبوية على النحو التالي:

- ما قرأه هشام جعيط لقصة نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم وقال لـه: اقرأ، فرد النبي صلى الله عليه وسلم:"ما أنا بقارئ" فذهب إلى أن (**عبارة:"ما أنا بقارئ"** التـي تبدو مهمةً **لا تعني في رأيي "لا أحسن القراءة" بل "أرفض أن أقرأ لأنني حر في أن أقرأ أو لا أقرأ" ولم يطع النبي هذا الأمر حسب الرواية إلا مكرهاً بالقوة**، وأخيراً فجبريل هو الذي قـرأ النص فانطبع في قلب الرسول)[٩٤١].. فهذا الفهم لهذه الرواية إنما قام به جعيط لأنه رأى فـي

---

[940] مبروك: لعبة الحداثة، صـ٢١٥، مرجع سابق.
[941] جعيط: السيرة النبوية (١) الوحي والقرآن والنبوة، صـ ٤٠، مرجع سابق.

أمية النبي صلى الله عليه وسلم ما يناقض فكرته المحورية في قراءته للسيرة القائمة على عـد الإسلام منحولاً من الديانات الأخرى السابقة عليه وخصوصاً من المسيحية الشرقية السورية، بدليل التشابه بين بعض أحكام الإسلام وبين ما هو في المسيحية، ناسباً أن النبـي صـلى الله عليه وسلم تعلم المسيحية في رحلاته التجارية إلى الشام، وأنه مكث فيه سنةً أو سنتين يـتعلم على يدي رهبانها، فانتحل الإسلام منها.

فإذا قبل أمية النبي وقبل رواية بداية نزول القرآن أو أول مـا نـزل، فإنـه ينـسف مشروعه كاملاً، ومن هنا ذهب إلى قراءة الرواية على هذا النحو ليحقق ثلاثة أمور: أولاهـا: رفض أمية النبي، وثانيها: رفض المصدر الإلهي للقرآن أو النص، وثالثها: إطـلاق الحريـة الكاملة للإنسان بضوء فهمه لقول النبي صلى الله عليه وسلم "ما أنا بقارئ" أي (أنا حر في أن أقرأ أو لا أقرأ..). وتلاحظ أنه لم يقدم أي مسوغ لهذا الفهم سوى أن هذا هو الذي يفهمه، فهو غير مطالب بدليل، فالعبرة بالذات القارئة لا الكاتبة.

ومعلوم بطلان هذه القراءة وفساد هذا الفهم لأن أمية النبي صلى الله عليه وسلم –أمية القراءة والكتابة- ثابتة في الواقع الاجتماعي المشخص لحياة النبي صلى الله عليه وسلم، وثابتة في القرآن الكريم نصاً بقوله تعالى﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾(الأعـراف: ١٥٧) وقولـه:﴿ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ ﴾ (الأعراف: ١٥٨).

ولا يستغرق كثيراً في مناقشة هذه القراءة لأن مسألة ثبات أمية النبي صلى الله عليـه وسلم واضحة، فالمجتمع الذي عاشه النبي صلى الله عليه وسلم كان يتسم بأمية القراءة والكتابة وإن وجدت بعض الكتابات والمدونات كالمعلقات العشر وتدوين القرآن فيما بعد.. إلا أن السمة الغالبة لأهل ذاك العصر من تلك البقعة هي الأمية، ويشهد لذاك قوله تعـالى:﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾(الجمعة: ٢) وقوله تعالى على لسان أهل الكتـاب: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ ﴾ (آل عمران: ٧٥).

وأما ادعاء أن الإسلام متحول من المسيحية الشرقية السورية، فهـذا بحـث ميدانـه القراءة التاريخية، ولكن يمكن إيراد نقطة واحدة –مع إمكان التوسع في الموضوع كثيراً فـي بابه- لكي لا تبقى الشبهة قائمة، وهي: أن التشابه الموجود بين الإسلام والديانات السابقة عليه من أهل الكتاب، إنما هو –من الوجهة الإسلامية- ما تبقى من ديانات أهل الكتاب سالماً مـن التحريف، ذلك لأن الإسلام واليهودية والمسيحية ورسالة إبراهيم ونوح.. وكافة الأنبياء، إنمـا مصدرها واحد، ومنشئها وموجدها واحد وهو رب العالمين، لذا جاء قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَٰٓؤُاْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٩٧﴾ ﴾ (الشعراء: ١٩٧) فهذا الشبه يحمل على ذلك وهو وحده المصدر للكل.. والمسلم مطالب بالإيمان بالرسل السابقين جميعاً لأن الدعوة الإسلامية امتداد للدعوات الربانية السابقة واحدة المصدر.

ختاما.. ونماذج القراءات التفكيكية التي قام بها الحداثيون كثيرة جداً، فهي تكـاد لـم تترك شيئاً من الإسلام إلا وقرأه أحدهم وفق هذه المنهجية، ولم لا ما دام القارئ يقرأ ما يشاء وفق ما يشاء دون حاجة إلى تقديم مبررات لفهمه، فالذات القارئة هي مدار الأحكام، والمفكك هو المتحكم في النص منصباً نفسه وهواه سلطاناً على النص، فيقول الله عز وجل: ﴿ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٣٥﴾ ﴾ (غافر: ٣٥) وبقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۙ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ ۚ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾ ﴾ (غافر: ٥٦) صدق الله العظيم.

يكتفى بهذا القدر، وإن سمح المقام وسمحت ظروف البحث يتم تخصيص فصل كامل للوقوف على القراءات الحداثية التفكيكية التطبيقية على السنة في فصل بعنوان: (تفكيك القـيم والمعتقدات والثوابت والمفاهيم) وهي نماذج محددة وجزئية يتناولها الباحث بالدرس والمناقشة بأسلوب الحداثيين وبما وسعه من جهد وأسعفه من معرفة وفهم.. والله ولي ذلك والقادر عليـه وهو المستعان.

المبحث الخامس:

الاستشهاد بالشاذ والمستبعد من التراث وتعميمه وتصوير أنه الأصل والمشهور:

من أدوات الحداثيين العرب وأساليبهم في نقد النصوص ونقضها، وفي التسويغ لأقوالهم والتدليل لمذهبهم وأفكارهم محاولتهم الوقوف على الهامشي والثانوي من التراث الذي أخذ موقعه في التاريخ مستبعداً شاذاً عن التيار العام وعن القول المشهور الذي عليه مجمل علماء الإسلام وعامة عمل أهله.. محاولة تعميم الشاذ المستبعد على الحالة الإسلامية العامة، وتصويره على أنه يمثل الحالة العامة للتاريخ الإسلامي، ومنه لجوء الحداثي العربي إلى (الأخبار والآراء التي ذكرها قدماء المفسرين على أساس أنها أفكار شاذة لا تُتّبع أو شبهات زائفة لا يوقف عندها أو زلات عابرة لا يتعلق بها، **فجعلوا منها حقائق جوهرية حكّموها في الأقوال المشهورة والأصول المقررة وبنوا عليه أحكاماً جمعت إلى الفساد في الاستنتاج الإغراب في المضمون**)[٩٤٢] فتجد أحدهم يبحث في الحركات التي لا تكاد تذكر والتي مرت عرضاً في التاريخ الإسلامي جاعلاً من أفكارها إطاراً عاماً للحياة الفكرية السائدة عبر التاريخ الإسلامي الطويل وموروثه الغزير[٩٤٣].

ومن هذا القبيل استشهادهم بالحديث الموضوع والمنكر والضعيف جداً عند أهل الحديث ونقاده، وجعله مرجعاً لهم ومستنداً لأقوالهم وأفكارهم.. وهذا الاستشهاد بتلك الروايات إنما مبعثه أمران: أحدهما: لأنه يوافق هواهم وفكرهم، ففيه خدمة لموقفهم، ومن هذا القبيل ما فعله هشام جعيط باعتماده على إحدى روايات البلاذري بأن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج خديجة وعمرها ثمان وعشرون سنة، وفي نفس السياق يسارع إلى رفض الروايات التي تتحدث عن دورها –رضي الله عنها- في الإسلام بدعوى أننا (لا نجد أية إشارة إلى ذلك في القرآن وكله في أخبار السيرة، وقد يصح قسم منها أو قد يكون كلها من عمل الأسطورة، وهذا

---

[942] عبدالرحمن: روح الحداثة، صـ ١٩١-١٩٢، مرجع سابق.

[943] انظر على سبيل المثال ما كتبه محمود إسماعيل في كتابه: المهمشون في التاريخ الإسلامي، وفي كتابه: الفكر الإسلامي بين المسلمين والمجددين، صـ ١٠٧، وغيرها من الكتب التي وقفت على بعض الحركات قبل ثورة الحدادين بالأندلس وغيرها، وتعميم فكرها وتصويرها على أنه يمثل الحالة الإسلامية، وقريب من ذلك ما فعله صقر أبو فخر باستشهاده بالشاذ من شعر أبي العلاء المعري الداعي إلى الإباحية، وإلى الخروج عن الدين والتلاعب بالأحكام معمماً له على الحالة الإسلامية جميعها، والذي منه قوله:
(أفيقوا أفيقوا يا غواة فإنما ديانتكم فكر من القدماء) انظر أبو فخر: الدين والدهماء والدم، صـ ٨٧، سابق.

مشروع جداً في تكوين الخيال الديني)[944] فتجده يقبل الرواية التي تتحدث عـن زواج النبـي صلى الله عليه وسلم من خديجة وهي في مرحلة الشباب، أي مرغوبة للزواج لأن في هذا مـا يوافق فكره من أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما كان يعشق النساء، فوجد في خديجة ضالته حيث جمعت بين المال والجمال، ويتلاءم مع مذهبه القائل بأن محمداً صلى الله عليـه وسـلم حاول إغواء خديجة لتتعلق به من خلال الجلسات الطوال التي كانـت بينهمـا ومـن خـلال تصويره الخيالي بأسلوبه الإبداعي لما لاقاه في رحلات التجارة وغيرها.. لـذلك فـإن هـذه الرواية المرجوحة تحمل في منطوقها ما يشهد بصحتها الذاتية وإن كانت مرفوضةً عند أهـل الحديث.. فهي توافق فكرة هذه الحداثي المسبقة. أما الروايات التي لا توافق مذهبه يسارع إى رفضها بدعوى عدم ورودها بالقرآن مغفلاً تطبيق ذات المعيار على الرواية التي اعتمـدها.. وكأن زواج النبي صلى الله عليه وسلم من خديجة وهي ابنة ثمان وعشرين سـنة وارد فـي القرآن.

ثانيهما: عدم اعتماد الحداثي على منهج أهل الحديث النقدي ورفضه له، فهو لا يعتمد عليهم لا في توثيق الروايات ولا في تضعيفها.. بل يتبع منهجه الذاتي في ذلـك مـن خـلال أدواته في القراءة ونقد النصوص والتي تم استعراضها سابقاً.. فهو يصحح ما يراه صـحيحاً وإن كان غير ذلك في حقيقته عند أهل الحديث، ويضعف ويرفض ما لا يراه مقبولاً وإن كان نقاد الحديث على خلاف ذلك.. والمعيار الوحيد هو الموافقة الذاتية لذات الناقد وتلاؤم الـنص مع مذهبه، لأن تعاطيه مع النص وقراءته له إنما هو بمثابة البحث عن ملجأ له يلتجـئ إليـه لتسويغ فكرته المسبقة.

والأمثلة على ذلك كثيرة والوقوف عليها من الميسور والسهل، فإنك لا تكاد تقف على كتاب لأحدهم يتناول التراث إلا وتجد فيه من الأمثلة على هذا السلوك الشئ الكثيـر.. ولكـن يمكن الوقوف على بعض النماذج القليلة على هذا الفعل.

أمثلة على استشهاد الحداثيين بالشاذ والمستبعد بالموضوع والمرفوض:

وقد تم الوقوف على بعضها في سياق هذا البحث، وقد وقف على بعـضها الـدكتور مصطفى السباعي في كتابه: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، وكذا المعلمي اليماني في: الأنوار الكاشفة، وكذا محمد أبو شهبة في كتابه: دفاع عن السنة.. وكان مما تم الوقوف عليـه

[944] جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، صـ ١٥٠، مرجع سابق.

سابقاً ما استشهدوا به من الروايات التي تتحدث عن نهي بعض الصحابة عن تناول الحـديث وروايته.. وكذا الروايات التي تتحدث عن وقوع التحريف في القرآن أو التشكيك فـي جمعـه وأنه لم يجمع كاملاً، ومنها الروايات الداعية إلى عرض السنة على القـرآن وغيرهـا مـن الروايات التي تخدم غرض الحداثي وتؤيد مذهبه.. ومن الأمثلة الأخرى:

-استشهادهم ب**حديث "العقل القامع"** الذي يجعل من العقل دعامةً للمعرفة في الإسلام، ويرفع من شأنه وهو حديث عائشة -رضي الله عنها- أن النبي صلى الله عليه وسلم قـال:"إن دعامة البيت أساسه، ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى، ودعامة المعرفة اليقين والعقل القـامع. فقلت: بأبي أنت وأمي: ما العقل القامع؟ قال: الكف عن المعاصي، والحـرص علـى طاعـة الله"[٩٤٥].

وقد ذكر ابن قيم الجوزية أن (أحاديث العقل كلها كذب)[٩٤٦]، وقال (الدارقطني إن كتاب العقل وضعه أربعة أولهم ميسرة بن عبد ربه ثم سرقه منه داود بن المحبر فركبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة، وسرقه عبدالعزيز بن أبي رجاء فركبه بأسانيد أخرى، ثم سرقه سـليمان بـن عيسى السجزي فأتى بأسانيد أخرى. وقال أبو الفتح الأزدي: لا يصح في العقل حديث. قالـه أبو جعفر العقيلي وأبو حاتم بن حبان والله أعلم)[٩٤٧].

وحديث العقل القامع لم أجده –في ضوء اطلاعي- إلا في الرسالة القشيرية من طريق عباد بن كثير عن حنظلة بن أبي سفيان عن القاسم بن محمد بن أبي بكر عن عائشة[٩٤٨]، وهم ثقات سوى عباد بن كثير رموه بالكذب[٩٤٩]، فالحديث عند أهل الحديث ونقاده موضوع لا أصل له.. ومع ذلك يستشهد به الحداثي لأنه يوافق هواه ويؤيد مذهبه، بالرغم مـن كونـه ظـاهر البطلان وليس عليه أنوار النبوة –حسب معيار أحدهم-.

---

945 انظر طرابيشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، صـ٩٣، مرجع سابق.

946 الجوزية، محمد بن أبي بكر الدمشقي ابن قيم (ت:٧٥١هـ): المنار المنيف في الـصحيح والـضعيف، صـ٦٦، تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية- حلب، ط١.

947 نفس السابق.

948. انظر القشيري، عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك بن طلحة (ت:٤٦٥هـ): الرسالة، صـ١٤١، نقـلاً عن الموسوعة الشاملة على الإنترنت.

949 انظر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ٢٨٠/٢. وانظر العسقلاني: تقريب التهذيب، ٣٤٧/١. وانظر الذهبي: سير أعلام النبلاء، ١٠٦/٧، مرجع سابق.

- **قصة الغرانيق:**

وقد استشهد بعضهم بقصة الغرانيق ليدلل على أن الشيطان ينفذ إلى شخص النبي محمد صلى الله عليه وسلم وإلى نفسه وله مدخل في التنزيل والوحي، مما يبطل صلاحية الحديث النبوي للتشريع، وصلاحيته للزمان والمكان، بل ويبطل صحة القرآن ويثبت احتمال خطأ النبي صلى الله عليه وسلم في تبليغ التنزيل.. فـ(لقد حدث أن **تمنى محمد البشر أن ينهي الحرب مع قومه الكفرة** من المكيين ذلك لأنه كان حريصاً على صلاح قومه محباً مقاربتهم.. كما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تولي قومه عنه.. تمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه، وكان يسره مع حبه قومه وحرصه عليهم أن يلين له بعض ما قد غلظ عليه من أمره حتى حدث بذلك نفسه وتمناه وأحبه، فأنزل الله عز وجل:"والنجم إذا هوى.. " فلما انتهى على قوله:"أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى" ألقى الشيطان على لسانه، لما كان يحدث به نفسه ويتمنى أن يأتي به قومه (تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهم لترتجى) فلما سمعت ذلك قريش فرحوا" [تاريخ الطبري: (٣٣٧/٢-٣٣٨)])[950]، ليبني على هذه الرواية (أن **محمداً لم يتمكن من الكشف عن ذلك الهدف الخبيث، فظل إبليس الشيطان في عمله الشرير...وقد استطاع أن ينفذ إلى شخصية نبي الأنبياء وحبيب الله، إن ذلك...يكون إطاراً لتلك العملية من التقاطب بين الإلهي والشيطاني**)[951]، مما يفقد الثقة بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم ويزيل العصمة عنه حتى في تبيلغ التنزيل وتلاوته ما دام الشيطان ينفذ إلى شخصه ويزيد في التنزيل ما ليس منه.

وهذه الرواية قد أخرجها غير واحد في كتب التفسير وأسباب النزول منهم الطبري والسيوطي وغيرهما[952]، ومن المحدثين أخرجه الطبراني[953]، وهي قصة موضوعة لأنها لم ترو متصلة إلا عن طريق (الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس.. والكلبي متروك ولا يعتمد عليه)[954]، فوصلها باطل والصواب في القصة أنها مرسلة لا يعتد بها عند أهل الحديث[955]، ومع ذلك فهو يستشهد بهذه الرواية بالرغم من بطلانها لأنها تؤيد مذهبه وتخدم غايته في إفقاد

---

950 تيزيني: النص القرآني، ص٢٦٥-٢٦٦، مرجع سابق.
951 نفس السابق، ص٢٦٦.
952 انظر ما كتب الألباني، محمد ناصر الدين (١٩٩٦م):نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق، المكتب الإسلامي- بيروت، ط٣، حيث خرج الحديث واستوفاه وحكم عليه بالوضع.
953 انظر الطبراني: المعجم الكبير، ٤٢/١٢ حـ ١٢٤٥٠.
954 العسقلاني: فتح الباري مع الفتح، كتاب التفسير/ باب سورة الحج، ٢٤٢/١٢، مرجع سابق.
955 انظر الألباني، محمد ناصر الدين: السلسلة الضعيفة، ٤٥٧/١٠.

السنة لقيمتها ونزع صفة التقديس عنها والطعن في عصمة النبي صلى الله عليه وسلم وهـي ظاهرة البطلان.

وفيما ذكر كفاية للتدليل وضرب المثال على موقفهم وفعلهم، وما لم يتم ذكـره أكثـر بكثير سوى التجائهم إلى الروايات الشاذة والمستبعدة من التاريخ الإسـلامي المديـد.. ولكـن يكتفى بذلك دون الخوض في تفاصيل الرد على ما أورده القوم وعلى بطلان استدلالاتهم.

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة في بحر الحداثة المتلاطم الأفكار يمكن الخروج بأهم النتائج والتوصيات على النحو التالي:

أولا: الحداثة ليست ممارسة بريئة أو فعلا عبثيا للفكر بل هي مشروع أيديولوجي له أهدافه وأدواته وغاياته التي يناضل من أجل تحقيقها مستخدما أسلحته الفكرية.

ثانيا: يظهر من خلال الدراسة والوقوف المعمق على كتب الحداثيين العرب وأفكارهم أنهم ينطلقون في نقدهم للتراث من جهة وفي إنتاج مشاريعهم الفكرية والانسانية من جهة ثانية من عدة منطلقات أهمها:

١. منطلق الأنسنة وبشرية النصوص وإنسانية القيم والمعايير.
٢. أولية العقل فالعقل قادر ابتداء على إنشاء المعارف وإدراك كنه الأشياء دون حاجته إلى وصاية خارجية.
٣. التحرر من الضوابط والنصوص والقيم والمعايير والقيود وأحكام الشريعة ومن كل شيء قد يضع ضوابط أو عراقيل أمام العقل ليقول ما يشاء ويقرأ ما يريد.
٤. عجز الثقافة الاسلامية والموروث الاسلامي بكل مكوناته بما فيها نصوصه الموحى بها من كتاب وسنة عن تقديم حلول لمشكلات الواقع أو عن أن تكون صالحة للتطبيق أو الاحياء في زماننا هذا مما يستلزم تجاوزها.
٥. منطلق التجديد: حيث يسعى الحداثي ليجدد واقع الناس ويقدم حلولا للمازق الراهن مما يعود عليه بتحقيق ذاته ومكانته ويعود على المجتمع بالخروج من مآزقه.

رابعا: يعد الغرب بكامل مكوناته ومختلف تناقضاته المصدر الوحيد للحداثة العربية تستقي منه أفكارها وتتبنى مواقفه جملة وتفصيلا محاولة اسقاطها على الواقع الإسلامي مما جعلها تابعة له تكرس المركزية الأوروبية واتخذت هذه التبعية أشكالا عدة:

١. استقاء النظرة إلى الموروث الاسلامي من نظرة الغرب إلى موروثه الديني.
٢. التعامل مع انتاجات الغرب الفكرية على أنها نهايات معرفية وحقائق شبه قطعية .
٣. عدم المساهمة في نقد الغرب وانتاجاته إلا على استحياء لا يذكر.

٤. الوقوف على التراث الاسلامي من خلال مواقف الحـداثي الغربـي ودراسـاته؛ فمصادر معرفته بالتراث الإسلامي هي ما كتبه المستشرق أو الباحـث الغربـي لا مـن مصادر التراث الأصيلة.

٥. المناهج التي يتبناها الحداثي العربي هي ما أصدره الغرب وكلما أنـتج الغـرب منهجا جديدا أخذه الحداثي العربي ليطبقه على ذاته وتراثه.

خامسا: لا يوجد للحداثيين العرب أي ابداع يذكر في مجال قراءة النـصوص أو انتاج المعارف والفنون.. فبقي الحداثي العربي في تقليد مزدوج وخوف مركب فهو يتنقل بين هروب من تقليد الموروث إلى تقليد الغرب الذي يشعره دائما بالنقص والعجز.

سادسا: وصل الباحث إلى نتيجة مؤداها أن مواقف الحداثيين من التراث اتخـذت أشكالا عدة على النحو التالي:

١.فريق ذهب إلى نبذ التراث وإقصائه رافضا له ابتداء وهؤلاء هم العلمانيون الغربيـون وأن كانوا عربا بالاسم والولادة بالرغم من وقوف بعضهم على بعض جوانب التراث.

٢. الحداثيون التوفيقيون التلفيقيون: وهؤلاء يقولون بالوقوف علـى التـراث لاسـتخراج الصالح منه لزماننا من أجل إحيائه ومن ثم تجاوزه.. وهم أشد الحـداثيين خطـرا علـى التراث من أمثال حسن حنفي،محمد شحرور، هشام جعيط، محمد الجابري.. وغيرهم.

٣. فريق رفض التراث ابتداء ولم يقبل منه إلا القرآن الكريم وهؤلاء هم القرآنيون الجدد مع مراعاة اختلافهم عن القرآنيين القدماء زمن الشافعي وغيره.

٤. فريق من الحداثيين لم يشتغل بالتراث ولم يكن التراث موضوعا للـدرس أو البحـث فشغله أمور أخرى.. وهؤلاء لم يشتغل الباحث بذكرهم في هـذه الدراسـة لكـونهم لـم يساهموا في إنتاج شيء يمس التراث.

سابعا: التيارات الحداثية السابقة تجتمع كلها على نبذ التراث وإقصائه من دائـرة العمل ،ولكن أشدهم خطرا هم التوفيقيون الذين يسعون إلى الوقوف على التراث لاحتوائه أولا ومن ثم إلى نقضه وتدميره من الداخل.

ثامنا: وقف الحداثيون من السنة خصوصا موقف المعادي الشديد لأسباب منها:

١. لأن السنة كانت القيد الأكبر والعائق الأعظم أمام الحداثي في قوله ما يشاء وفي إنتاجه لما يريد مما يخالف السنة.

٢. لأن السنة تناولت مجمل جوانب الحياة البشرية التفصيلية فكانت أكثر ملامسة لواقع الناس المعاش.

٣. لأن معظم أو جل الأحكام الشرعية كانت مستنبطة من السنة النبوية مباشرة.

٤. لأن السنة شكلت سياجا حصينا منيعا حول القرآن الكريم منع الحداثي من الولوج إلى القرآن دون تحطيم هذا الحصن أولا.

٥. بسبب منهج أهل الحديث النقدي والذي استقر في الوجدان الاسلامي لتطبيقه على كل المرويات مما شكل حصنا إضافيا منع الحداثي من نقض الرواية وقيده في حركته.

٦. لأنه رأى في الحديث تمثل المنهج النقلي المناوئ للمنهج العقلي.

لهذا كانت سهام القوم موجهة إلى السنة أكثر من غيرها لا لضعفها بل لما تشكله من حواجز منيعة في وجه الحداثي.

تاسعا : اراد الحداثيون إعادة نقد السنة بتطبيق ادوات النقد الحداثية وذلك لأنهم لا يعرفون منهج النقد الاسلامي إلا لمما وليفسحوا المجال واسعا لإعمال عقولهم في النص إقصاء وإبعادا فهما وتأويلا وذلك اعتمادا على النقد الداخلي ورفض النقد الخارجي

عاشرا:جميع المناهج الحداثية من البنيوية والتاريخية والهرمينيوطيقيا والتفكيك هي أدوات لإقصاء النص وإحلال العقل مكانه لرفض سلطة النص المقدس والقول بسلطة العقل المقدس عندهم.

حادي عشر: **المناهج الحداثية لا تصلح للتطبيق ولنقد السنة النبوية وذلك لأنها تختلف من حيث الميدان، فواقع النص الاسلامي من السنة يخالف مخالفة تامة لواقع النصوص التي جاءت هذه المناهج لنقدها وتحليلها.**

ثاني عشر: لا يخشى على السنة من تطبيق هذه المناهج عليها ولكن هذه المناهج بذاتها غير صالحة للتطبيق ابتداء والحداثي الذي حاول القيام يالتطبيق لم يطبقها بشكل علمي محايد بل بطريقة نفعية مغرضة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذه المناهج ترفض التطبيق لأنها ابتداء ترفض أن تكون منهجا منضبطا.. فهي العبث ولا يقبل تطبيقه على ديننا.

ثالث عشر: أثار الحداثيون مجموعة من الشبهات التـي أثـارت الـساحة الفكريـة الاسلامية ولكن لا يعني أنها شبهات حقيقية بل هي تهويمات عقلية يتمكن أي عقل من إثـارة أي تشكيك في أي شيء وفي أي وقت فالتساؤل كيف ومن أين ولعل.. لا يعجز احد عن نثره.

رابع عشر: لا شك من أثر الحداثة الواضح على الساحة الاسلامية ولعل مـن هـذه الآثار أن تأثر عدد من مفكري المسلمين بالفكر الحداثي فأخذ بعضهم يكرر مقولاتهم بوعي أو دون وعي بفحواها وبغرضها.. بينما ذهب آخرون إلى تحكيم عقولهم في المرويات مما حـدا ببعضهم المسارعة إلى رفض الحديث دونما حاجة إلى طول نظر أو عميق فكر ظنا منه بأنه بذا يخدم الدين ويسد بابا يمكن للمغرضين النفاذ إلى الاسلام من خلاله.. بينما هو في الواقـع يمثل فعله هذا نقطة نصر للحداثيين بحيث تمكن من تجنيد إسلامي موثـوق عنـد المـسلمين لخدمة مصالح الحداثيين بالتسويق لأفكارهم من حيث يدري أو لا يدري.

خامس عشر:: تمكن الفكر الحداثي عبر تاريخه من إفقاد الثقة بالحديث النبوي بـين المسلمين بحيث أصبح الواحد من المسلمين عندما يرد عليه حديث عن رسول الله صـلى الله عليه وسلم يسارع إلى التشكيك في ثبوته أي أصبح الشك أصل الرواية بدلا من الصدق.

سادس عشر: علماء الاسلام من محدثين وفقهاء وأصوليين مطالبون أكثـر مـن أي وقت مضى إلى الوقوف على القرآن والسنة واستجلائهما وإخراج العلوم منهما بما يتلاءم مع روح العصر وأدواته.

سابع عشر: على الخطاب الإسلامي وعلى أهل الحديث خصوصا إعادة النظر الـدائم في منهج النقد الحديثي لا لعجزه بل لإدامة إحيائه والإفادة منه.

التوصيات:

بعدما تقدم كله يمكن قول ما يلي :

على الخطاب الاسلامي أن يوقف الانشغال بالثانوي ويتوقف عـن الاخـتلاف فـي الجزئيات التي لم تعد موجودة في زماننا كاختلاف علماء الكلام في صفات الذات مما لا ينبني عليه عمل، والانتقال إلى ملامسة الواقع والانشغال بمشاكل العصر واحتياجاته وهذا أكثر مـا يخشاه الحداثي وأرباب السلطات.. فإن في ديننا كنوز عظيمة تستلزم إخراجها بلغـة العـصر فكما كان العلماء من السلف يخاطبون عصرهم بأدواته ناهلين من القرآن والسنة فعلماء اليـوم مطالبون بالقيام بذات الفعل.. للانشغال بالعمل وتقديمه على النظر حسب الظرف والحاجة.

كما وتوصي الدراسة بالانتقال من مرحلة أسلمة العلوم ومرحلـة تأصـيل العلـوم البشرية بالقول إن في ديننا ما يؤكد النظرية الفلانية ونحن سبقنا هذا الفيلسوف في وصوله إلى المبدأ لأن في القرآن كذاوكذا. .فإن هذا لا يفيد لأنه يبقى عمل في دائرة التبعية والتأصيل لما أنتجه الآخر.. للانتقال إلى مرحلة إنتاج العلوم ابتداء بإخراج النظريات والقواعد المستقاة مـن كنوزنا مما لم يسبق إليه أحد.. **الانتقال من أسلمة العلوم إلى إنتاج العلوم إسـلاميا**.. فهنـا نظرية الاقتصاد الاسلامي وهناك علم التربية الاسلامية وثالث النظرية السلوكية الاسـلامية.. لتساهم جميعا في تحقيق التمكين للاسلام ليسود فكرا ومنهجا دينا ودولة ونظام حيـاة.. فهـذه مقومات الحداثة الإسلامية المنشودة وليس جريا على خطاب الحداثة الغربية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الحارث فخري عيسى عبدالله

قائمة المصادر والمراجع:

- أبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م مع حاشية بشرح ابن قيم الجوزية.

- ابن أنس، الإمام مالك، **الموطأ** (ت ١٧٥هـ)، ط٣، ١/١، دار ابن حزم، بيروت، دار الآفاق الجديدة، المغرب، ١٩٩٦م- ١٤١٦هـ.

- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام، (٦٧١-٧٢٨هـ)، **درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح النقول لصريح المعقول**، ٦/١، (تحقيق د. السيد محمد السيد، وسيد إبراهيم صادق)، دار الحديث، القاهرة، (٢٠٠٦م-١٤٢٧هـ).

- ابن حنبل، أحمد، **المسند (مسند الإمام أحمد بن حنبل)**، ٦/١، المكتب الإسلامي ودار صادر، بيروت.

- ابن رشد، الجابري، محمد عابد (مقدمة ومدخل)، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة واالحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد (١)**، ط٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م.

- ابن زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ)، **مقاييس اللغة**، ط١، (مراجعة وتعليق أنس محمد الشامي)، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ.

- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري (ت ٢٣٠هـ)، **الطبقات الكبرى**، ط١، ٨/١، (تحقيق إحسان عباس)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.

- ابن الصلاح، أبو عمر وعثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري (٥٧٧-٦٤٣هـ)، **علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)**، ط٣، (تحقيق وشرح نورالدين عتر)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٨م.

-ابن عاشور، محمد الطاهر، **النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ١٩٧٩م.

-ابن عاشور، محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، ٣٠/١، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

-ابن ماجة، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني (٢٠٧-٢٧٥هـ)، **السنن**، ٢/١، (تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، عيسى البابي الحلبي وشركاه)، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢م.

-ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل (٦٣٠-٧١١هـ)، **لسان العرب**، ط٣، ١٨/١، دار إحياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

-أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير أبي السعود)،** ٩/١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

-أبو رية، محمود، **أضواء على السنة أو دفاع عن الحديث**، ط٣، القاهرة: دار المعارف.

-أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧م)، **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي.

-أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٥م)، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، ط٦، بيروت: المركز الثقافي العربي.

-أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧م)، **نقد الخطاب الديني**، ط٣، بيروت: المركز الثقافي العربي، المغرب: الدار البيضاء.

-أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧م)، **الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، ط٦، بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

-أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧م)، **دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة**، ط٤، بيروت: المركز الثقافي العربي.

-أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٦م)، **النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ط٥، بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

-أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧م)، **فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، ط٦، بيروت:المركز الثقافي العربي.

- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٥م)، **الخطاب والتأويل**، ط٢، بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

-أبو شهبة، د. محمد بن محمد (١٩٩٢م)، **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، ط١، بيروت: دار الجليل.

-أبو شهبة، أ.د. محمد محمد (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، **دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب والمعاصرين**، ط٢، الرياض: دار اللواء.

-أبو فخر، صقر (٢٠٠٧م)، **الدين والدهماء والدم العرب واستعصاء الحداثة**، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

-أدونيس، علي أحمد سعيد (١٩٧٩م)، **مقدمة للشعر العربي**، ط٣، بيروت: دار العودة.

-أدونيس، علي أحمد سعيد (١٩٧٩م)، **الثابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع عند العرب ٣-صدمة الحداثة**، ط٢، بيروت: دار العودة.

-أدونيس، علي (١٩٨٣م)، **الثابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع عند العرب ١- الأصول**، ط٤، بيروت: دار العودة.

-أدونيس، علي محمد، **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب.

-آرفنج، واشنجتون، **حياة محمد**، (ترجمة وتعليق د. علي حسني الخربوطلي)، القاهرة: دار المعارف.

-أركون، محمد (٢٠٠٥م)، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ط٢، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة والنشر.

-أركون، محمد (١٩٩٧م)، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكوية والتوحيدي**، ط١، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقي.

-أركون، محمد (١٩٩٦م)، **العلمنة والدين الإسلام المساعدة الغرب/ سلسلة بحوث اجتماعية ٤**، ط٣، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقي.

-أركون، محمد وغارديه (٢٠٠٦م)، **الإسلام بين الأمس والغد**، (ترجمة علي المقلد)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، بيروت: دار الفارابي.

-أركون، محمد ومكسيم، الان وبرنارد، فرانسيسكو وكلود (٢٠٠١م)، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ط٢، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقي.

-أركون، محمد (٢٠٠٦م)، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال..أين هو الفكر الإسلامي**، ط٣، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقي.

-أركون، محمد (٢٠٠٧م)، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ط٤، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقي.

-إسماعيل (٢٠٠٧م)، د. محمود، **في تأويل التاريخ والتراث "دراسة نظرية وتطبيقية"**، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

-إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٨م)، **آراء ورؤى في الفكر والتاريخ والفن والأدب**، ط١، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع.

-إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٨م)، **جدل الأنا والآخر سيرة ذاتية**، ط١، القاهرة: رؤية لنشر والتوزيع.

-إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٤م)، **المهمشون في التاريخ الإسلامي**، ط١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

-إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٥م)، **في نقد حوار المشرق والمغرب بين د. حنفي ود. الجابري**، ط١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

-إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٥م)، **التراث وقضايا العصر**، ط١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

-إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٦م)، **الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين**، ط١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

-الأصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب (٥٠٢هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، (تحقيق محمد سيد كيلاني)، دار المعرفة، بيروت.

-الألباني، محمد ناصر الدين، **صحيح الأدب المفرد**، ط١، دار الصديق، ١٤٢١هـ.

-الألباني، محمد ناصر الدين، **نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق**، ط٣، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٦م.

-الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبدالله الحسيني، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**.

-أمين، أحمد (٢٠٠٤م)، **ضحى الإسلام**، ط١، ٣/١، بيروت: دار الكتب العلمية.

-أمين، أحمد (١٩٩٦م)، **فجر الإسلام**، مكتبة الأسرة/مهرجان القراءة للجميع.

-أمين، أحمد (٢٠٠٩م)، **يوم الإسلام**، ط١، القاهرة: دار الشروق.

-الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت ٤٥٦هـ)، **المحلى**، ١١/١، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، دار الفكر، بيروت.

-أوزون، زكريا (٢٠٠٤م)، **جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين**، ط١، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.

-أومليل، علي (١٩٩٠م)، **في التراث والتجاوز**، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي.

-بارة، عبدالغني (٢٠٠٥م)، **إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر مقاربة حوارية في الأصول المعرفية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

-البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (١٩٤-٢٥٦هـ)، **الأدب المفرد**، ط١، (ترتيب البوابة صالح أحمد الشامي)، دار القلم، دمشق، ٢٠٠١م.

-البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، **التاريخ الكبير**، ط١، ١/٩، (تحقيق مصطفى عبدالقادر أحمد عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.

-سينوبولس، أنجلوا وماس، كنت (١٩٧٧م)، **النقد التاريخي** ويشمل: **المدخل إلى الدراسات التاريخية/ نقد النص/ التاريخ العام**، ط٣، (ترجمة عبدالرحمن بدوي)، الكويت: وكالة المطبوعات.

-البستاني، المعلم بطرس، **محيط المحيط قاموس مطول للغة العربيـة**، ط٢، مكتبـة لبنـان، بيروت، ١٩٨٣م.

-البستي، محمد بن حبان (ت ٣٥٤هـ)، **المجروحين من المحـدثين**، ط١، دار الـصميعي، الرياض، ٢٠٠٠م- ١٤٢٠هـ.

-البشري، المستشار طارق (١٩٩٢م)، **مشكلتان وقراءة فيهما**، ط٢، (تقديم د. طـه جـابر العلواني)، فرجينيا- أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

-البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، **الجامع لأخلاق الـراوي وآداب الـسامع**، ط١، (تحقيق د. محمود الطحان)، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٣هـ.

-البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (ت ٤٦٣هـ)، **تاريخ بغداد أو مدينـة الـسلام**، ١٣/١، دار الكتاب العربي، بيروت.

-البغدادي، علي بن الجعد بن عبيد أبو الحسن الجوهري، **المسند (مسند أبي الجعـد)**، ط١، ١/١، (تحقيق عامر أحمد حيدر)، مؤسسة نادر، بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

-بلقزيز، د. عبدالإله (٢٠٠٧م)، **العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين**، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

-البنا، جمال (٢٠٠٩م)، **روح الإسلام**، ط١، القاهرة: دار الشروق.

-البنا، جمال، **نحو فقه جديد**/ثلاثة أجزاء، القاهرة: دار الفكر الإسلامي.

-البنا، جمال(٢٠٠٨م)،**الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة**،ط١،القاهرة: الشروق.

-البنا، جمال (٢٠٠٨م)، **تفنيد دعوى حد الردة "لا إكراه فـي الـدين"**، ط١، القـاهرة: دار الشروق.

-البنا، جمال (٢٠٠٨م)، **الإسلام وحرية الفكر**، ط١، القاهرة: دار الشروق.

-بهاء الدين، د. محمد (١٩٩٩م)، **المستشرقون والحديث النبـوي**، ط١، عمان: دار النفائس، ماليزيا/كوالالامبور: دار الفجر.

-بودلي، ر.ق، **الرسول حياة محمد**، (ترجمة عبدالحميد جوذة السحار ومحمد محمد فـرج)، القاهرة: دار الكتاب العربي.

-البوطي، د. محمد سعيد رمضان، **فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشـدة**، ط١١، ١/١، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ١٩٩١م- ١٤١٢هـ.

-البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (٤٥٨هـ)، **معرفة السنن والآثار**.

-البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت ٤٥٨هـ)، **السنن الكبرى**، ط٣، ١/١٠، (تحقيق محمد عبدالقادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م.

-البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٣٨٤-٤٥٨هـ)، **شعب الإيمان**، ط١، ٩/١، (تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بيوني زغلول)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.

-البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٤٥٨هـ)، **الأسماء والصفات**، ط١، ١/٢، (تحقيق عبدالله بن محمد الحاشدي)، مكتبة السوادي، جدة.

-الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩-٢٩٧هـ)، **الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي**، ١/٥، (تحقيق وتعليق إبراهيم عطوة عوض)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

-الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩-٢٧٩هـ)، **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، ١/٥، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، دار إحياء التراث العربي.

-تيزيني، د. طيب (٢٠٠٨م)، **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، ط٢، دمشق: دار الينابيع.

-تيزيني، طيب (٢٠٠٥م)، **بيان في النهضة والتنوير العربي**، ط١، بيروت: دار الفارابي.

-الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٧م)، **ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص**، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية.

-الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٦م)، **العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية/ سلسلة: نقد العقل العربي ٤**، ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

-الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٧م)، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته** سلسلة: **نقد العقل العربي ٣**، ط٦، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

-الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٨م)، **منهج القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (القسم الأول)**، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

-الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٠م)، **المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية.

-الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٧م)، **مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول في التعريف بالقرآن**، ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

-الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٦م)، **تكوين العقل العربي** سلسلة: **نقد العقل العربي ١**، ط٩، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

-الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٧م)، **بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية** سلسلة: **نقد العقل العربي ٢**، ط٨، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

-الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٦م)، **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، ط٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

-الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٦م)، **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

-الجرجاني، أبو أحمد عبدالله بن عدي (ت ٣٦٥هـ)، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ط١، ١/١، (تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض بمشاركة أ. د. عبدالفتاح أبو سنة)، دار الكتب العلمية، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، ١٩٩٧م.

-الجزري، عزالدين بن الأثير أبي الحسين بن محمد (ت ٦٣٠هـ)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، ٥/١، دار الفكر، بيروت.

-جعيط، هشام (٢٠٠٧م)، **في السيرة النبوية ٢ تاريخية الدعوة المحمدية في مكة**، ط١، بيروت: دار الطليعة.

-جعيط، هشام (٢٠٠٧م)، **في السيرة النبوية ١ الوحي والقرآن والنبوة**، ط٣، بيروت: دار الطليعة.

-الجوزية، محمد بن أبي بكر الحنبلي الدمشقي ابن قيم (ت ٧٥١هـ)، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، ط١، (تحقيق عبدالفتاح أبو غدة)، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

-الجوزية، شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ابن قيم (ت ٧٥١هـ)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ط٢، ١/٤، (تحقيق طه عبدالرؤوف سعد)، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

-الجوزية، شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن قيم (٧٥١هـ)، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، ٤/١، (مراجعة وتقديم وتعليق طه عبدالرؤوف سعد)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م.

-الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحافظ النيسابوري (٤٠٥هـ)، **معرفة علوم الحديث**، ط١، (تحقيق السيد معظم حسين)، (مراجعة وتخريج أحاديثه زهير شفيق الكبي)، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٩٧م.

-حرب، علي (١٩٩٣م)، **نقد الحقيقة**، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي.

-حرب، علي (٢٠٠١م)، **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية مصائر المشروع الثقافي العربي**، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي.

-حرب، علي (١٩٩٤م)، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربـات نقديـة وسـجالية**، ط١، بيروت: دار الطليعة.

-حرب، علي (١٩٨٥م)، **التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، ط١، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

-حرب، علي (٢٠٠٥م)، **الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطـال الحداثـة**، ط١، بيـروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

-حرب، علي (١٩٩٧م)، **الاستلاب والارتداد الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبـو زيد**، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي، بيروت.

-حرب، علي (٢٠٠٠م)، **حديث النهايات فتوحات العولمة ومآزق الهويـة**، ط١، بيـروت: المركز الثقافي العربي.

-الحضرمي، عبدالرحمن بن محمد خلدون، **مقدمة ابن خلدون كتاب العبر وديـوان المبتـدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، دار البيان.

-الحمد، تركي (٢٠٠٦م)، **السياسة بين الحلال والحرام أنـتم اعلـم بـأمور دنيـاكم**، ط٤، بيروت: دار الساقي.

-الحمد، تركي (٢٠٠٨م)، **من هنا يبدأ التغيير**، ط٢، بيروت: دار الساقي.

-حمزة، محمد (٢٠٠٥م)، **الحديث النبوي ومكانته فـي الفكـر الإسـلامي الحـديث**، ط١، المغرب- الدار البيضاء: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، وبيروت: المركز الثقافي العربي، لبنان، بيروت.

-حنفي، د. حسن (١٩٨٨م)، **من العقيدة إلى الثورة/ الجزء الأول المقدمات النظرية**/ سلسلة: **التراث والتجديد ١ موقفنا من التراث القديم**، ط١، ١/٥، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي.

-حنفي، د. حسن، الجابري، د. محمد عابـد (٢٠٠٥م)، **حـوار المـشرق والمغـرب**، ط٤، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

-حنفي، د. حسن (١٩٨٢م)، **دراسات إسلامية**، ط١، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

-الحنبلي، زين الدين أبو الفرج ابن رجب، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**.

-الخشت، د. محمد عثمان (٢٠٠٧م)، **العقلانية والتعصب**، ط١، القاهرة: نهضة مصر.

-الخطيب، د. محمد عبدالفتاح، **القراءة الحداثية للسنة النبوية وضرورة تأسيس أجروميـة لفقه البلاغ النبوي**، بحث غير منشور للدكتور محمد عبدالفتاح الخطيب.

-خمري، د. حسين (٢٠٠٧م)، **نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال**، ط١، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون.

-الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي (٣٠٦-٣٨٥هـ)، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، ط٣، ١/١١، (تحقيق وتخريج د. محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، ٢٠٠٣م-١٤٢٤هـ.

-الدارقطني، علي بن عمر (ت ٣٨٥هـ)، **السنن (سنن الدارقطني)**، ط١، ١/٤، (تحقيق مجدي بن منصور بن سيد الشورى)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.

-الدارمي، أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل بن بهرام (٢٥٥هـ)، **السنن**، ½، دار إحياء السنة النبوية.

-الدرا، أميرة (١٩٩٣م)، **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية** بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

-الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة (٢٧٦هـ)، **تأويل مختلف الحديث**، دار الكتاب العربي، بيروت.

-الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (٧٤٨هـ)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، (تحقيق علي محمد البيجاوي)، دار المعرفة، بيروت.

-الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز أبو عبدالله شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م)، **تذكرة الحفاظ**، ط١، ١/٤، دار إحياء التراث العربي.

-الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، **سير أعلام النبلاء**، ط١، ١/٢٥، (تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

-الذهبي، د. محمد حسين، **التفسير والمفسرون**، ١/٣، (ضبط وتخريج الأحاديث أحمد الزعبي)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.

-ريان، محمد رشيد أحمد (١٩٩٧م)، **الحداثة والنص القرآني**، (المشرف على الرسالة د. أحمد خالد شكري)، رسالة جامعية/ ماجستير غير منشورة، مكتبة الجامعة الأردنية.

-الزحيلي، أ د. وهبة (٢٠٠٥-١٤٢٥هـ)، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ط٨، ١/١١، دمشق: دار الفكر.

-الزرقاني، محمد عبدالعظيم (١٩٩٦م)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ط١، ٢/١، بيروت: دار الفكر.

-الزين، محمد شوقي (٢٠٠٢م)، **تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر**، ط١، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

-سالم، د. أحمد محمد (٢٠٠٨م)، **نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ**، ط١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

-سالم، د. أحمد محمد ٢٠٠٩م)، **الإسلام العقلاني تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي**، ط١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

-السباعي، مصطفى (١٩٧٦م)، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي.

-السجستاني، سليمان بن الأشعث أبو داود (٢٠٢-٢٧٥هـ)، **السنن**، ط١، (إعداد وتعليق عزت عبد الدعاس، محمد علي السيد)، حمص، ١٩٦٩م.

=السخاوي، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن بن محمد (ت ٩٠٢هـ)، **فتح المغيث شرح ألفية الحديث**، ١/٣، (شرح وتخريج وتعليق صلاح محمد محمد عويضة)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

-سعيد، إدوارد (٢٠٠٥م)، **تغطية الإسلام**، ط١، (ترجمة د. محمد عناني)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

-سعيد، إدوارد (٢٠٠٦م)، **الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق**، ط١، (ترجمة د. محمد عناني)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.

-سعيد، إدوارد (٢٠٠٦م)، **المثقف والسلطة**، ط١، (ترجمة د. محمد عناني)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

-السيوطي، جلال الدين (٩١١هـ)، **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، ١/٢، دار الكتب العلمية.

-السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، ط١، ١/١، (ضبط وتصحيح محمد سالم هاشم)، محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

-الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠هـ)، **الموافقات في أصول الشريعة**، ١/٢، (شرح عبدالله دراز)، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦م.

-الشافعي، أبو عبدالله محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، **الأم**، ط١، ١/٩، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٩م، ١٤٢٩-١٤٣٠هـ.

-الشافعي، سعد الدين محمود بن عمر التفتازاني (٧٩٣هـ)، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، ط١، (تحقيق زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.

-الشايب، أ. أحمد (٢٠٠٧م)، **الشيخ محمد عبده حياته وبيئته عصره السياسي- عصر الاجتماعي**، ط١، مكتبة الثقافة الدينية.

-شحرور، الدكتور المهندس محمد (١٩٩٤م)، **دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع**، ط١، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

-شفيق، منير (١٩٩٩م)، **في الحداثة والخطاب الحداثي**، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي.

-شهاب الدين، أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي الحموي (٦٢٦هـ)، **معجم الأدباء إرشاد الأديب إلى معرفة الأديب**، ط٢، ١/٢٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

-الشهرزوري، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن (٥٧٧-٦٤٣هـ)، علوم **الحديث (المقدمة)**، ط٣، (تحقيق وشرح نورالدين عتر)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٤م.

-الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ)، **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار**، ط١، ٨/١، (تحقيق عزالدين خطاب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م.

-الصالح، د. نضال عبدالقادر (٢٠٠٦م)، **المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع**، ط١، بيروت: دار الطليعة.

-صبحي، د. أحمد محمود (١٩٩٧م)، **وحملها الإنسان مقالات فلسفية**، ط١، بيروت: دار النهضة العربية.

-الصنعاني، أبو بكر عبدالرزاق بن همام (١٢٦-٢١١هـ)، **المصنف**، ط١، ١١/١، (تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي)، المجلس العلمي، جوها نسبرغ جنوب إفريقيا، وكراتشي باكستان، وسملك كجرات، الهند، ١٩٧٢م.

-ضاهر، عادل (٢٠٠١م)، **أولية العقل نقد أطروحات الإسلام السياسي**، ط١، بيروت: دار أمواج.

-الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، **المعجم الكبير**، ط٢، ١/٢٥، (تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي)، دار إحياء التراث العربي.

-الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي (ت ٣٦٠هـ)، **المعجم الأوسط**، ط١، ٧/١، (تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي)، دار الفكر، عمان، ١٩٩٩م.

-الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير (٣١٠هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط٣، ٣٠/١، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٨م.

-الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك**.

-طرابيشي، جورج (٢٠٠٦م)، **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، ط٢، بيـروت: دار الساقي.

-طرابيشي، جورج (١٩٩٨م)، **مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام**، ط١، بيـروت: دار الساقي.

-طرابيشي، جورج (١٩٩٨م)، **نقد نقد العقل العربي- إشكاليات العقل العربي**، ط١، بيروت: دار الساقي.

-طرابيشي، جورج (٢٠٠٨م)، **المعجزة أو سبات العقل فـي الإسـلام**، ط١، بيـروت: دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب.

-الطيالسي، سليمان بن داود أبو داود الفارسـي، **مـسند أبـي داود الطيالـسي**، ١/١، دار المعرفة، بيروت.

-عبدالباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، بيروت: دار الفكر.

-عبدالرازق، علي (١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م)، **الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط٢، القاهرة: مطبعة مصر.

-عبدالرحمن، د. طه (٢٠٠٦م)، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط٣، بيروت: المركز الثقافي العربي.

-عبدالرحمن، طه (٢٠٠٥م)، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ط١، الـدار البيـضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.

=عبدالرحمن، طه (٢٠٠٦م)، **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثـة الإسـلامية**، ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي، بيروت.

=عبدالرحمن، د. طه (٢٠٠٦م)، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط٤، بيروت: المركز الثقـافي العربي.

=عبدالرسول، أيمن (٢٠٠٤م)، **في نقد المثقف والسلطة والإرهـاب**، ط١، القـاهرة: رؤيـة للنشر والتوزيع.

=عبدالكريم، خليل (١٩٩٧م)، **الصحابة والمجتمـع**، ط١، القاهرة: سـينا للنـشر، بيـروت: الانتشار العربي.

=عبدالكريم، خليل (١٩٩٧م)، **الصحابة والصحابة**، ط١، القاهرة: سـينا للنـشر، بيـروت: الانتشار العربي.

-عبدالكريم، خليل (١٩٩٧م)، **محمد والصحابة**، ط١، القاهرة: سينا للنشر والتوزيع، بيروت: الانتشار العربي.

-عبدالكريم، خليل (١٩٩٧م)، **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، ط٢، القاهرة: سينا للنشر والتوزيع، بيروت: الانتشار العربي.

-عتر، د. نورالدين (١٩٩٧م)، **منهج النقد في علوم الحديث**، ط٣، بيـروت ودمـشق: دار الفكر.

-العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي (١١٦٢هـ)، **كشف الخفاء ومزيل الألبـاس عمـا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، ط٣، دار إحيـاء التـراث العربـي، ١٤٠٨هــ-١٩٨٨م.

-العروي، عبدالله (٢٠٠٨م)، **السنة والإصـلاح**، ط١، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

-العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (٧٧٣-٨٥٢هـ)، **فتح الباري شرح صحيح البخـاري**، ط٣، ١٣/١+ مقدمة وفهارس، مكتب دار السلام، الرياض، ٢٠٠٠م.

-العسقلاني، أحمد بن علي شهاب الدين أبي الفضل ابن حجر (ت ٨٥٢هـ)، **الإصـابة فـي تمييز الصحابة**، ط١، ١٣/١ ، (تحقيق طه محمد الزيني)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

-العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر شهاب الدين العسقلاني (٨٥٢هـ)، **تهـذيب التهـذيب**، ط١، ٤/١، (تحقيق إبراهيم الزيبق وعادل مرشد)، مؤسسة الرسالة، بيـروت، ١٤١٦هــ-١٩٩٦م.

-عمارة، محمد (١٩٩١م)، **العرب والتحدي**، القاهرة: دار الشروق.

-العمري، د. أكرم ضياء (١٩٩٤م)، **بحوث في تاريخ السنة المشرفة**، ط٥، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.

-الغزالي، محمد (٢٠٠٧م)، **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، ط١٥، القاهرة: دار الشروق.

-فخرالدين، أبو عبدالله محمد بن الحسن التيمي الرازي، **مفاتيح الغيب**، ٣٢/١.

-فلاتة، د. عمر بن حسن عثمان، **الوضع في الحديث**، دمشق: مكتبـة الغزالـي، بيـروت: مؤسسة مناهل العرفان.

-فوري، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان (٩٧٥هـ)، **كنز العمال فـي سنن الأقوال والأفعال**، (ضبط بكري حياني)، (تصحيح صفوة الـسقا)، مؤسـسة الرسـالة، بيروت، ١٩٧٩م.

-القرشي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن الجوزي (٥١٠-٥٩٧هـ)، **الموضوعات**، ط١، (تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان)، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

-القرضاوي، د. يوسف (٢٠٠٤م)، **خطابنا الإسلامي في عصر العولمة**، ط١، القاهرة: دار الشروق.

-القرضاوي، د. يوسف (٢٠٠٦م)، **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، ط٤، القاهرة: دار الشروق.

-القرضاوي، د. يوسف (٢٠٠٧م)، **دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية**، ط٢، القاهرة: دار الشروق.

-القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، ١/٢٠، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

-القضاة، د. شرف محمود (٢٠٠٢م)، **هل أحاديث الطب النبوي وحي؟**، ١٧ (٦)، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات.

-قطب، سيد (٢٠٠٩م)، **الحياة في ظلال القرآن- مقدمة الظلال**، ط١، عمان: دار المأمون.

-قطب، سيد (١٩٨٠م)، **في ظلال القرآن**، ط٩، ١/٦، القاهرة: دار الشروق.

-قطب، محمد (٢٠٠٥م)، **العلمانيون والإسلام**، ط٢، القاهرة: دار الشروق.

-الكناني، أبو الحسن علي بن محمد بن العراق، **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة**، ط٢، ١/٢، (تحقيق عبدالله بن محمد بن الصديق الغماري وعبدالوهاب عبداللطيف)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١م.

-ماضي، د. أحمد (٢٠٠٨م)، **سلامة موسى العلمانية والتدين**، ط١، بيروت: دار الانتشار العربي.

-المباركفوري، أبو العلى محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم (١٢٨٣-١٣٥٣هـ)، **تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي**، ط٣، ١٠/١، (مراجعة وتصحيح عبدالوهاب عبداللطيف)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.

-المباركفوري، أبو العلى محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم (١٢٨٣-١٣٥٣هـ)، **تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي**، ط٣، (مراجعة وتحقيق عبدالرحمن محمد عثمان)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.

-المبروك، علي (١٩٩٣م)، **النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد**، ط١، بيروت: دار التنوير.

-مبروك، د. علي (٢٠٠٦م)، **لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا**، ط١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

-مبروك، د. علي (٢٠٠٧م)، **ما وراء تأسيس الأصول مساهمة في نزع أقنعة التقديس**، ط١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

-مجموعة من الباحثين (٢٠٠٤م)، **التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، ط١، (إعداد كمال عبداللطيف)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

-محمود، د. زكي نجيب (١٩٩٧م)، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، طبعة خاصة ضمن مهرجان القراءة للجميع، القاهرة: دار الشروق.

-محمود، د. زكي نجيب (١٩٨٢م)، **تجديد الفكر العربي**، ط٧، القاهرة: دار الشروق.

-محمود، د. زكي نجيب (١٩٩٩م)، **قيم من التراث**، طبعة خاصة لمهرجان القراءة للجميع/ مكتبة الأسرة، القاهرة: دار الشروق.

-محمود، د. زكي نجيب (١٩٨٧م)، **مجتمع جديد أو الكارثة**، ط٤، القاهرة: دار الشروق.

-محمود، د. زكي نجيب (٢٠٠٥م)، **حصاد السنين**، ط٢، القاهرة: دار الشروق.

-مصطفى، إبراهيم والزيات، عبدالقادر والنجار، **المعجم الوسيط**، ١/٢، (منشورات وإعداد مجمع اللغة العربية- جامعة الدول العربية)، طهران: المكتبة العلمية.

-المطلبي، محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ)، **الرسالة**، ط٣، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، مكتبة دار التراث، القاهرة، ٢٠٠٥م.

-مفتاح، الجيلاني (٢٠٠٦م)، **الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية**، ط١، دمشق: دار النهضة.

-المقدسي، أبو عبدالله محمد بن مفلح (ت ٧٦٣هـ)، **الآداب الشرعية**، ط١، ١/٣، (تحقيق شعيب الأرناؤوط وعمر القيام)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م.

-المليباري، د. حمزة عبدالله (١٩٩٦م/ ١٤١٦هـ)، **الحديث المعلول قواعد وضوابط**، ط١، مكة: المكتبة المكية، بيروت: دار ابن حزم.

-الميلاد، زكي (٢٠٠١م)، **تجديد الفكر الديني في مسألة المرأة**، ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

-الناصر، عمارة (٢٠٠٧م)، **اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينيوطيقا الغربية والتأويل العربي**، ط١، بيروت: دار الفارابي.

-النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمن (٢١٥-٣٠٣هـ)، **السنن الكبرى**، ط١، ١/٦، (تحقيق د. عبدالغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

-النسائي، أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر الخراساني (٣٠٣هـ)، **السنن الكبرى مع شرح السيوطي وحاشية السندي** (١١٣٨هـ)، ط٤، ١/٩، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧م.

-النمري، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر (ت ٤٦٣هـ)، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، ١/٢٢، (تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبدالكريم البكري)، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.

-النمري، يوسف بن عبدالله بن عبدالبر أبي عمر القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ط١، ١/١، دار الأعلام، الأردن، ٢٠٠٢م.

-نوفل، د. أحمد (٢٠٠٦م)، **نسخ التلاوة بين النفي والإثبات**، ط١، عمان: دار الفضيلة ودار القطوف.

-النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، **المجموع شرح المهذب**، ١/١٢، شركة العلماء. وبهامشه: فتح العزيز شرح الوجيز/ أبو القاسم عبدالكريم بن محمد الرافعي (ت ٦٢٣هـ). والتلخيص الكبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير/ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ).

-النيسابوري، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم (ت ٤٠٥هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، ط١، ١/٤، (تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٠م.

-النيسابوري، مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري (ت ٢٦١هـ)، **الجامع الصحيح: صحيح مسلم/ المنهاج: شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ط٦، ١/١٨، (تحقيق خليل مأمون شيما)، (مؤلف الشرح الإمام محيي الدين النووي (٦٧٦هـ))، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٩م.

-الهراسي، عماد الدين بن محمد الطبري بالكيا (ت ٥٠٤هـ)، **أحكام القرآن**، ط١، ١/٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

-الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ط٢، ١/١٠ ، (تحرير الحافظين العراقي وابن حجر)، دار الكتاب، بيروت، ١٩٦٧م.

-هيكل، د. محمد حسين (٢٠٠٧م)، **الإيمان والمعرفة والفلسفة**، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

-هيكل، د. محمد حسين (١٩٦٣م)، **حياة محمد**، ط٨، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

-هيكل، د. محمد حسين (٢٠٠٧م)، **في منزل الوحي**، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

-واليا، شيلي (٢٠٠٦م)، **صدام ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ**، ط١، (ترجمـة عفاف عبدالمعطي)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

-وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ١/٥٠، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

-ونسنك، ونستر: د.أ.ي ولفيف من المستشرقين (١٩٣٦م)، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن سنن الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل**، ط١، ١/٧، ليدن: مكتبة بريل.

-يعقوب، المحامي أحمد حسين، **نظرية عدالة الصحابة والمرجعية السياسية في الإسلام**.

-اليماني، العلامة الشيخ عبدالرحمن بن يحيى المعلمي (١٩٨٥م)، **الأنوار الكاشفة لمـا فـي كتاب "أضواء على السنة" من الزلل والتضليل والمجازفة**، ط٢، بيروت ودمـشق: المكتـب الإسلامي.

MODERNITY AND ITS VIEW ABOUT THE PROPHETICAL SUNNA

By:

Alhareth F. I. Abdullah

Supervisor:

Dr. sharaf Al-qudah

ABSTRACT

This thesis demonstrates the views of the modernists Arab about Alsunna and the prophetical text. It aims to explain and discuss these views scientifically and neutrally as much as possible. Then it indicates the suitability of these views to the Arabic and Islamic condition. Also it clarifies the extent of applying the curriculums of the modernists on the Islamic text and the Alsunna if applicable. Whereas modernity has appeared as an intellectual movement; a movement that own its own tools and methods in life in general and in cultural life as well as criticizing texts in particular. Modernity first was launched in Europe in the sixteenth century revolting the oppression of the Catholic Church and its way in excluding science and the power of the brain claiming that only the church owns the ultimate truth. Then it infected the Arabic world in the early years of the nineteenth century carried on the shoulders of Napoleon's he

army through his campaign to invade Egypt which later has become known as "the conflict of modernism". After that, the Islamic Arabic scholars learnt modernism in the west and brought it to the Islamic environment, causing a multidimensional conflict between modernism and the prominent Arabic culture and legacy.

The thesis concluded a group of results by inducing and analyzing the views of the modernists about Alsunna using variable analytical methods weather Islamic or modern. So it shall be said that the Arabic modernism is a complete elicit of the western prototype of modernism in which the Arabic modernists had not contributed in, they even did not consider the environmental difference in both societies. And a part of what the thesis concluded is the invalidity of literal applying of the modern critical methods on Alsunna and the Islamic text, because of the substantial difference between both of them. Also the thesis concluded the validity of the curriculum of Islamic criticism to purify the inherited and comprehend its multiple methods which had been produced by pure Arabic intellectualists. And admit the need of renewing and developing the Islamic curriculum along with a continuous reconsidering of its methods. At last, a science that ripped and burned does not exist unless it was incapable to survive in the first place.